عمومیه ١ ٧

الجزء الاول من الفروق

اوراقه ٢٢٢ سطر ١٧

تصنيف الامام

لسان المتكلمين سيف المناظرين علم الاعلام

شهاب الدين ابي العباس احمد القرافي رضي الله عنه وارضاه

بمنه ويمنه وكرمه

الحمد لله وحده ملك ... الكريم السيد احمد ابن السيد محمد ابن السيد عبد الله ابن السيد ... [illegible]

ما انت اول سار غره القمر او رايد اعجبته خضرة الدمن

او كف ... التي ... انا المعيدي فاسمع بي ... [illegible]

ما انت اول سار غره القمر او رايد اعجبته خضرة الدمن

[illegible]

[illegible]

٧٧٦

[illegible]

انوار البروق

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر يا كريم

الحمد لله فالق الاصباح ورازق اهل التقى من اهل الصلاح وسايق السحاب الثقال السحاب
بهبوب الرياح ومنزل الفرقان على عبده يوم الفلاح ببيض الصفاح محذرا
من دار البوار وحاثا على دار الفلاح المنزه في عظيم علايه عن مشابهة
الارواح ومشاكلة الاشباح واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
شهادة زاكية الارباح يوم القداح واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله
والحرمات تستباح وحزب الكفر قد عم الفجاج والبطاح فلم يزل صلى الله
عليه وسلم يرشد الى الحق بالحجج الوضاح وسمهرية الرماح حتى اعلن مناديه
في ناديه وباح وظهر دين الله على جميع الاديان فسار في الافاق بقوادم
الجناح صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه وازواجه ومحبيه ما زال الظلام
الحنادس بضياء الصباح صلاة تخولنا اعالي رتب النجاح وتخلص بها من
دركات الاثم والجناح اما بعد فان الشريعه المعظمه المحمديه زاد
الله تعالى منارها شرفا وعلوا اشتملت على اصول وفروع واصولها
قسمان احدهما المسمى باصول الفقه وهو في غالب امره ليس فيه
الا قواعد الاحكام الناشيه عن الالفاظ العربيه خاصة وما يعرض
لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح نحو الامر للوجوب والنهي للتحريم والصيغه
الخاصه للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة

وخبر الواحد

وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الاخر قواعد كليه
فقهيه جليله كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على اسرار الشرع وحكمه
لكل قاعدة من الفروع في الشريعه ما لا يحصى ولم يذكر منها شي في اصول الفقه يكن ح
وان اتفقت الاشارة اليه هنالك على سبيل الاجمال فبقي تفصيله لم يتحصل
وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع بقدر الاحاطة بها يعلو
قدر الفقيه ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوي
وتكشف فيها تنافس العلما وتفاضل الفضلا وبرز القارح على الجذع وحاز
قصب السبق من فيها برع ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئيه
دون القواعد الكليه تناقضت عليه الفروع واختلفت وتزلزلت خواطره
فيها واضطربت وضاقت نفسه لذلك وقنطت واحتاج الى حفظ الجزئيات
التي لا تتناهى وانقضى العمر ولم تقض نفسه من طلبه مناها ومن ضبط الفقه
بقواعده استغنى عن حفظ اكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات واتحد
عنده ما تناقض عند غيره وتناسب واجاب الشاسع البعيد وتقارب وحصل
طلبته في اقرب الازمان وانشرح صدره لما اشرق فيه من البيان
فبين المقامين شاو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد وقد الهمني الله
تعالى بفضله ان وضعت في اثنا كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيا كثيرا
مفرقا في ابواب الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تبنى عليها فروعها

لما اوجد الله ... قواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في
تلخيصها وبيانها والكشف عن اسرارها وحكمها لكان ذلك اظهر لبهجتها
ورونقها وتكيفت نفس الواقف عليها بها مجتمعة اكثر مما اذا راها مفرقة وربما
لم يقف الا على اليسير منها هناك لعدم استيعابه لجميع ابواب الفقه وبينما
يقف على قاعدة ذهب عن خاطره ما قبلها بخلاف اجتماعها وتظافرها فوضعت
هذا الكتاب للقواعد خاصة وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة
وزدت ما وقع منها في الذخيرة بسطا وايضاحا فاني في الذخيرة رغبت في
كثرة النقل للفروع لانه اخص بكتب الفروع وكرهت ان اجمع بين ذلك
وكثرة البسط في المباحث والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يعسر على الطلبة
تحصيله اما هاهنا فالعذر زايل والمانع ذاهب فاستوعبت ما يفتح الله
به ان شا الله تعالى وجعلت مبادي المباحث في القواعد بذكر الفروق
والسوال عنها بين فرعين او قاعدتين فان وقع السوال بين فرعين فبيانه
بذكر قاعدة او قاعدتين يحصل بها الفرق وهما المقصودتان وذكر
الفرق وسيلة لتحصيلهما وان وقع السوال عن الفرق بين قاعدتين فالمقصود
تحقيقهما ويكون تحقيقهما بالسوال عن الفرق بينهما اولى من تحقيقهما
بغير ذلك فان ضم القاعدة الى ما يشاكلها في الظاهر وهي تضادها في
الباطن اولى لان الضد يظهر حسنه الضد وبضدها تتبين الاشياء
وتقدم قبل

وتقدم قبل هذا الكتاب كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام
وتصرف القاضي والامام ذكرت في هذا الفرق اربعين مسلة جامعة
لاسرار هذا الفرق وهو كتاب مستقل استغني به عن الاعادة هاهنا
فمن شاء طالع ذلك فهو حسن في موضعه بابه وعوايد الفضلا وضع كتب الفروق
بين الفروع وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها من الشرف على تلك
الكتب شرف الاصول على الفروع وسميته لذلك انوا البروق في انوا الفروق
ولك ان تسميه كتاب الانوار والانوا او كتاب الانوار والقواعد السنيه
في الاسرار الفقهيه كل ذلك وجمعت فيه من القواعد خمس مايه واربعين
قاعدة واوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع حتى يزداد انشراح
القلب لقبولها فايده سمعت بعض مشايخ الفضلا يقول فرقت العرب
بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد فالاول في المعاني والثاني في
الاجسام ووجه المناسبة فيه ان كثرة الحروف عند العرب تقتضي كثرة
المعنى او زيادته او قوته والمعاني لطيفة والاجسام كثيفة فناسبها
التشديد والمعاني التخفيف مع انه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك
قال الله تعالى واذ فرقنا بكم البحر فخفف في البحر وهو جسم وقوله تعالى
فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين وجا على القاعدة قوله تعالى وان
يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون ما يفرقون به بين المرء

وناسب جم

وزوجه وتبارك الذي نزل الفرقان على عبده ولا يكاد يسمع من الفقها الا
قوله ما الفارق بين المسلتين ولا يقولون ما المفرق بينهما بالتشديد ومقتضى
هذه القاعده ان يقول السايل افرق لي بين المسلتين ولا يقول فرق لي ولا
باي شي تفرق مع ان كثيرا يقولونه في الافعال دون اسم الفاعل وقد ان
الشروع في الكتاب مستعينا بالله على اخلاص النيه وحصول البغيه واسله
بعظيم جلاله وكمال علايه ان يجعله نافعا لي ولعباده وان ييسر ذلك علي
وعليهم بمنه وكرمه انه على كل شي قدير **الفارق الاول بين الشهادة**
والروايه ابتدات بهذا الفرق بين هاتين القاعدتين لاني اقمت اطلبه
نحو ثماني سنين فلم اظفر به واسال الفضلا عن الفرق بينهما وتحقيق ماهيه
كل واحدة منهما فان كل واحده منهما خبر فيقولون الفرق بينهما
ان الشهادة يشترط فيها العدد والذكوريه والحريه بخلاف الروايه فانها تصح
من الواحد والمراة والعبد فاقول لهم اشتراط ذلك فيها فرع
تصورها وتميزها عن الروايه فلو عرفت باثارها واحكامها التي لا تعرف
الا بعد معرفتها لزم الدور واذا وقعت لنا حادثه غير منصوصه من
اين لنا انها شهادة حتى يشترط فيها ذلك فلعلها من باب الرواية التي
لا يشترط فيها ذلك فالضروره داعيه لتميزها ولذلك اذا راينا
الخلاف في اثبات شهر رمضان هل يكتفى فيه بشاهد ام لا بد من شاهدين

ويقول الفقها

ويقول الفقهاء في تصانيفهم منشا الخلاف في ذلك هل هو من باب الرواية
او من باب الشهادة وكذلك اذا اخبره عدل بعدد ما صلى قالوا ذلك
بعينه واجروا الخلاف فيهما لم يتصور حقيقه الشهادة والروايه وتميز
كل واحدة منهما عن الاخرى لم نعلم اجتماع الشايبتين اقوى حتى يترجح
مذهب القايل بترجيحها ولعل احد القايلين ليس مصيبا وليس في
الفروع الا احدى الشايبتين او احد الشبهين والاخر منفي او الشبهان
معا منفيان والقول بتردد هذا الفرع بينهما ليس صوابا بل يكون
الفرع مخرجا على قاعدة اخرى غير هذه وهذا جميعه انما يتخلص اذا علمت
حقيقة كل واحد منهما من حيث هي هي فحينئذ يتصور منا اشتراط العدد
ولا يقبل في ذلك الفرع العدل الواحد ونعتقد انه مخرج على الشبهين
المذكورين واي القولين ارجح اما مع الجهل بحقيقتهما فلا ياتي شي من ذلك
وتبقى هذه الفروع مظلمة ملتبسة علينا ولم ازل كذلك شديد القلق والتشوق
الى معرفه ذلك حتى طالعت شرح البرهان للمازري رضي الله عنه وجدته
ذكر هذه القاعده وحققها وميز بين الامرين من حيث هما واتجه تخريج
تلك الفروع اتجاها حسنا وظهر اي الشبهين اقوى واي القولين ارجح
وامكننا من قبل انفسنا اذا وجدنا خلافا محكيا ولم يذكر سبب الخلاف فيه
ان نخرجه على وجود الشبهين فيه ان وجدناهما ونشترط ما نشترطه

ويسقط ما نسقطه ونحن على بصيرة من ذلك كله قال رحمه الله الشهادة
والرواية خبران غير ان المخبر عنه امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية
كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات او الشفعة فيما لم يقسم لا يختص
بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في جميع الاعصار والامصار بخلاف قول
العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام لمعين لا يتعداه لغيره فهذا هو
الشهادة المحضة والاول هو الرواية المحضة ثم تجتمع الشوايب بعد ذلك
ووجه المناسبة بين الشهادة واشتراط العدد حينئذ وبقية الشروط
ان الزام المعين تتوقع فيه عداوة باطنة لم يطلع عليها الحاكم تبعث العدو
على الزام عدوه ما لم يكن لازما له فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه اخر
ابعادا لهذا الاحتمال فاذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد
ويناسب ايضا اشتراط الذكورية من وجهين احدهما ان الزام المعين سلطان
عليه وقهر واستيلا تاباه النفوس الابية وتمنعه الحمية فهو من النساء اشد
نكاية لنقصانهن فان استيلا الناقص اشد في ضرر الاستيلا فخفف ذلك على
النفوس برفع الانوثة الثاني ان النساء ناقصات عقل ودين فناسب ان لا
ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات ليلا يعم ضررهن بالنسيان والغلط
بخلاف الرواية لان الامور العامة تتاسى فيها النفوس ويتسلى بعضها ببعض
فيخف الالم وتقع المشاركة غالبا في الرواية لعموم التكليف والحاجة فيروى

مع المراة

مع المراة غيرها فيبعد احتمال الغلط ويطول الزمان في الكشف عن ذلك
الى يوم القيامة فيظهر مع طول السنين خلل ان كان بخلاف الشهادة تنقضي
بانقضاء زمانها وتنسا بذهاب اوانها فلا اطلع على غلطها ونسيانها ولا يهتم
احد في عداوة جميع الخلق الى يوم القيمة فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير
فيكفي الواحد **واما الحرية** فلان النفوس الابية تابا قهرها بالعبيد
والاداني ويخف ذلك عليها بالاحرار وسرات الناس ولان الرق يوجب
الضغاين والاحقاد بسبب ما فات من الحرية والاستقلال بالكسب والمنافع
فربما بعثه ذلك على الكذب على المعين واذية جميع الخلايق فيبعد القصد
اليها في مجاري العادات فهذا تحقيق الباين ووجه المناسبة في الاشتراط
في الشهادات دون الروايات وحينئذ نقول الخبر ثلاثة اقسام رواية
محضة كالاحاديث النبوية وشهادة محضة كاخبار الشهود عن الحقوق
على المعينين عند الحكام ومركب من الشهادة والرواية وله صور احدها
الاخبار عن روية الهلال اعني هلال رمضان من جهة ان الصوم لا يختص بشخص
معين بل عام على جميع المصر واهل الافاق بخلاف في انه يشترط في كل قوم
رويتهم ام لا من هذا الوجه رواية لعدم الاختصاص بالمعين وعموم الحكم
ومن جهة انه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وبهذا القرن
من الناس دون القرون الماضية والاتية صار فيه خصوص وعدم عموم

فاشبه الشهادة فحصل الشبهان فجرى الخلاف وامكن ترجيح الشبهين
على الاخر ولجه الفقه في المذهبين فان عضد احد الشبهين حديث او قياس
تعين المصير اليه ومابنيا القايف في اثبات الانسان بالخلق هل يشترط فيه
العدد ام لا قولان لحصول الشبهين من جهة انه يخبران زيدا ابن عمرو
وليس ان ظ الدحكم جرى على شخص معين لا يتعداه الى غيره فاشبه الشهادة
فيشترط العدد ومن جهة ان القايف منتصب انتصابا عاما للناس اجمعين
اشبه الرواية فكفى الواحد غير ان شبهه للشهادة هنا اقوى للقضا على المعين
وتوقع العداوة والتهمة في الشخص المعين وكونه منتصبا انتصابا عاما مشترك فيه
بينه وبين الشاهد فانه منتصب لكل من تعين عليه شهادة يوديها عليه
عند الحاكم فهذا الشبه ضعيف **فان قلت** الفرق بينه وبين الشهاده
ان القايف مختص بقبيلة معينة وهم بنو امدلج فينصب الحاكم منهم من تراه اهلا
لذلك فدخول نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوة
ويخفف الضغينة في قلب المحكوم عليه بخلاف الشاهد اي من تعينت عليه شهادة
اداها وان كان مجهولا عند الحاكم وياتي بمن يزكيه وينفذ الحكم فلا يتوسط
نظر الحاكم فتقوى داعية العداوة وتعوز النفوس من شاطنه المخبر عنها
بالالزام **قلت** هو فرق حسن وهو المستند لمعتقد ترجيح شبه الرواية
غير انه قد ترجح في النفس اضافة الحكم الى المشترك دونه لقوته الا ترى

ان القايف

ان القايف قد يقبل قوله من غير نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى
الله عليه وسلم قول مجزز المدلجي في نسب اسامة بن زيد ولم ينقل الينا انه نصبه
لذلك قبل ذلك ولو وجد من الناس او من القبايل في عصر من الاعصار من يودعه
الله تعالى لتلك الخاصية التي اودعها في بني مدلج قبل قوله ايضا فعلمنا ان
كثرة البحث والكشف تقوي شايبة الشهادة والرواية وهذا البحث كله
وهذا الترجيح انما تحصل منه عند معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية
من حيث هما ولو لم تحصل كلام المازري صعب علينا ذلك واستد الباب
وانحسم الفقه ورجعنا الى التقليد الصرف الذي لا يعقل معناه **وثالثها**
المترجم للفتاوي والخطوط قال مالك يكفي الواحد وقيل لا بد من اثنين ومنشا
الخلاف حصول الشبهين اما شبهه الرواية فلانه نصب نصبا عاما للناس
اجمعين لا يختص نصبه بمعين **واما** شبهه الشهادة فلانه يخبر
عن معين من الفتاوي والخطوط لا يتعدى اخباره ذلك الخط المعين
او الكلام المعين وياتي السوال الفارق المتقدم والبحث بعينه الذي
في القايف **ورابعها** المقوم للسلع في ارش الجنايات والسرقات والغصوب
وغيرها **قال** مالك رحمه الله يكفي الواحد في التقويم الا ان يتعلق
بالقيم حد كالسرقة فلا بد من اثنين وروي لا بد من اثنين في كل موضع ومنشا
الخلاف حصول ثلاثة اشياء شبهه الشهادة لانه الزام لمعين وهو ظاهر

وشبه الرواية لان المقوم متصد لما لاينتاها كما تقدم في المترجم القايف
وهو ضعيف لان الشاهد كذلك وشبه الحاكم لان حكمه ينفذ في القيمه
والحاكم ينفذه وهو اظهر من شبه الرواية فان تعلق باخباره حد تعين مراعاة
الشهادة لوجهين احدهما قوة ما يفضي اليه هذا الاخبار ويبنى عليه من
اباحه عضو ادمي معصوم وثانيها ان الخلاف في كونه رواية او شهادة
شبهه يدرؤ بها الحد وخامسها القاسم قال مالك رحمه الله
يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال ابو اسحاق التونسي لا بد من اثنين
وللشافعيه في ذلك قولان ومنشا الخلاف شبه الحكم او الروايه او الشهاده
والاظهر شبه الحكم لان الحاكم استنابه في ذلك وهو المشهور عندنا وعند
الشافعيه ايضا وسادسها اذا اخبره بعدد ما صلى عدل يلتفت به ام لا
بد من اثنين وشبه الحكم هنا منتف فان قضايا الحاكم لا تدخل في العبادات
بل شبه الرواية او الشهادة اما الرواية فلانه لم يخبر عن الزام حكم
لمخلوق عليه بل الحق لله فاشبه اخباره عن السنن والشرايع واما شبه
الشهادة فلانه الزام لمعين لا يتعداه وهو الاظهر وسابعها اطلق الا صحاب
القول في المخبر عن نجاسه الماء انه يكفي فيه الواحد وكذلك الخارص د
وقال مالك رحمه الله يقبل قول القاسم بين اثنين وقال
ابن القاسم لا يقبل قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه ويقلد المؤذن
الواحد في الوقت

الواحد في الاخبار عن الوقت وكذلك الملاح ومن صناعته في الصحراء
في اخباره عن القبلة اذا كان عدلا يغلب في هذه الفروع شبه الرواية
اما المخبر عن النجاسة فلشبهه بالمفتي والمفتي لم اعلم فيه خلافا انه يكفي
فيه الواحد لانه ناقل عن الله تعالى لخلقه كالراوي للسنة ولانه وارث
النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وقول الرسول يكفي وحده وكذلك وارثه
المخبر عن النجاسة او الصلاة كذلك مبلغ عن الله تعالى غير ان هنا فرقا
وهو ان المفتي لا يخبر عن وقوع السبب الموجب للحكم بل عن الحكم من حيث هو
حكم الذي يعم الخلايق الى يوم القيمة والمخبر عن النجاسة او الصلاة مخبر
عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا شبه شديد بالشهادة امكن
ملاحظته وكذلك الخارص ان جعل الحه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد حاكم ع
وهو ظاهر كلام الاصحاب فيه وفي الساعي لان تصرفهما تصرف الحكام
والقاسم ايضا كذلك ان استنابه الحاكم فشايبة الحكم ظاهره وان انتدبه
الشريكان امكن ان يقال انه من باب التحكيم المؤذن مخبر عن وقوع السبب
وهو اوقات الصلاة فانها اسبابها فاشبه المخبر عن وقوع سبب الملك من الصلوات
البيع والهبة وغيرهما فمن هذا الوجه فارق المفتي وكان ينبغي ان لا يقبل
الا اثنان ويغلب شايبة الشهادة لانه اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي
غير اني لم اره مشترطا وهو حجة حسنه للشافعية في الاكتفا في هلال

رمضان بالواحد فانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي يعمان اهل
البلد والاذان لا يعم اهل الاقطار بل لكل قوم زوالهم وفجرهم وغروبهم
فهو اولى باعتبار شائبة الشهادة بخلاف هلال رمضان عممه المالكية
والحنابلة في جميع الارض ولم يجعلوا لكل قوم رؤيتهم كما قاله الشافعية
فالمخبر عن روية الهلال على قاعدة المالكية اشبه بالرواية من المؤذن
فينبغي ان يقبل الواحد قياسا على المؤذن بطريق الاولى لتوفر العموم في الهلال
على راي المالكية وهما سوالان مشكلان على المالكية احدهما التفرقة بين
المؤذن يقبل الواحد وبين المخبر عن هلال رمضان لا يقبل فيه الواحد
وقد تقدم تقريره وثانيهما حصول الاجماع في اوقات الصلوات على انها
مختصة باقطارها بخلاف الاهلة مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند العلما
بهذا الشان فقد يطلع الهلال في بلد دون بلد غيره بسبب البعد عن المشرق
والقرب منه فان البلد الاقرب الى المشرق هو بصدد ان لا يرى فيه الهلال ويرى
في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب لتخلص الهلال من شعاع الشمس فقد لا
يتخلص في البلد الشرقي فاذا كثر سيره ووصل الى الافاق الغربية تخلص فرئي
الهلال في المغرب دون المشرق وهذا مبسوط في كتب هذا العلم وكذلك ما من
زوال لقوم الا وهو غروب لقوم وطلوع الشمس عند قوم ونصف الليل عند قوم
وكل درجة يكون الشمس فيها فهي متضمنة لجميع اوقات الليل والنهار لاقطار مختلفة

فاذا قاست

فاذا قاست الشافعية الهلال على اوقات الصلوات اتجه القياس وعسر الفرق
فهو مشكل والحق انه يعتبر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم فجرهم
وزوالهم **فان قلت الجواب** عن الاول ان المعاني الكلية قد
يستثنى منها بعض افرادها بالسمع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه السلام
اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا وانسكوا فاشترط عدلين في وجوب
الصوم مع تصريح صاحب الشرع باشتراط عدلين لا يلزمنا بالعدل الواحد
شي فلا يسمع الاستدلال بالمناسبات في ابطال النصوص الصريحة وعن
الثاني ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صيغة العلامة على
الوقت وذلك ان المؤذن لا يقول دخل وقت الصلاة بل يقول كلمات
اخرى جعلها الشرع علامة ودليلا على دخول الوقت فاشبهت ميل الظل
وزيادته في دلالتها على دخول الوقت فكما لا يشترط ميلان الظل ولا زيادتان
لا يشترط قولان ولا مؤذنان وكذلك الة واحدة من الات الاوقات يكفي
ولا احد انه يشترط اسطرلابان ولا ميزانان للشمس لان ذلك علامة مفيدة
وكذلك الاذان يكفي فيه الواحد لانه علامة قلت هذا بحث حسن
غير ان الجواب عن الاول انه يدل بمفهومه لا بمنطوقه فان منطوقه ان الشاهدين
يجب عندهما ومفهومه ان احدهما لا يكفي من جهة مفهوم الشرط واذا كان الا
ستدلال به انما هو من جهة المفهوم فنقول الجواب والقياس الجلي

مقدم على منطوق اللفظ على احد القولين لمالك رحمه الله وغيره من
العلماء فينبغي ان يقدم على المفهوم قولا واحدا لان القاضي ابا بكر وغيره
يقول المفهوم ليس بحجة مطلقا وهو ضعيف جدا فلا يندفع به القياس
الجلي وعن الثاني انه يشكل بما اذا قال لنا المؤذن من غير اذان طلع الفجر
فانا نقلده وهو خبر صرف مع ان قوله في الاذان حي على الصلاة معناها اقبلوا
ايضا فهو يدل بالالتزام على دخول وقتها وكذلك خبر حي على الفلاح واما
المخبر عن القبلة فليس مخبرا عن وقوع سبب بل عن حكم متابد فان نصب جهة
الكعبة المعظمة قياما للناس امر عام في جميع الاعصار والامصار لا يختلف
بخلاف المؤذن لا يتعدى حكمه واخباره ذلك الوقت فالمخبر عن القبلة
اشبه بالرواية من المؤذن فتامل هذه الفروق وهذه الترجيحات فهي حسنة
وكلها انما ظهرت بعد معرفة حقيقة الرواية والشهادة فلو خفيتا ذهبت
هذه القواعد والمباحث جملتها ولم يظهر التفاوت بين القريب منها والبعيد
وثامنها المخبر عن قدم العيب وحدوثه في السلع عند التحاكم في الرد بالعيب
اطلق الاصحاب فيه انه شهادة وانه يشترط فيه العدد لانه حكم جزئي
على شخص معين لشخص معين وانه متجه غير ان ذلك قد تكرر على بقولهم
انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه اهل الذمة من الاطباء ونحوهم قاله
القاضي ابو الوليد وغيره وقالوا لان هذا طريقه الخبر فيما ينفردون بعلمه

وهذا مشكل

وهذا مشكل من وجهين احدهما ان الكفار لا مدخل لهم في الشهادة على
اصولنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله في الوصية في السفر وشهادة بعضهم
على بعض ولذلك لا مدخل لهم في الرواية فكيف يصرحون بالشهادة مع منع
الكفرة فيها وثانيها ان قولهم هذا امر ينفردون بالعلم به امر لا يعقل فيه حاصل
فان كل شاهد انما يخبر عما علمه مع امكان مشاركة غيره له فيه وهولاء الكفار
يعلمون هذه الامراض مع امكان مشاركة غيرهم لهم في العلم بذلك فما ادري
وجه المناسبة بين قبول قولهم وبين هذا المعنى مع ان كل شاهد كذلك
وتاسعها قال ابن القصار قال مالك رحمه الله يجوز تقليد
الصبي والانثى والكافر الواحد في الهدية والاستيذان مع انه اخبار يتعلق
بجزئي في الهدية والمهدي والمهدى اليه فهو على خلاف القواعد ووقع
هذا الفرع عند الشافعية وخرجوا بان المعتمد في هذه الصور ليس هذه
الاخبارات بمجردها بل هي مع ما يحتف بها من القراين وربما وصلت الى
حد القطع وهذا اشارة منهم الى انه من باب الشهادة غير انه استثني منها
لوجود القراين التي تنوب مناب العدول مع عموم البلوى في ذلك ودعوى
الضرورة اليه فلو ان احدنا لا يدخل بيت صديقه حتى ياتي بعدلين يشهدان
له باذنه له في ذلك او لا يبعث هدية الا مع عدلين لشق ذلك على الناس ولا
عز وفي الاستثناء عن القواعد لاجل الضرورات وعاشرها نقل ابن حزم

في مراتب الاجتماع له اجماع الامة على قبول قول المراة الواحدة في اهدا الزوجة
لزوجها ليلة العرس مع اخبار عن تعيين مباح جزئي لجزئي ومقتضاه ان لا يقبل
فيه الا رجلان لانها شهادة تتعلق بالنكاح الذي هو من احكام الابدان التي لا
يقبل فيها النساء الا لضرورة غير ان هذه الصورة اجتمع فيها قراين الاحوال
من اجتماع الاهل والقرابات وندرة التدليس والغلط في مثل هذا مع شهوته وعدم
المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس الى ذلك كما تقدم في الاستيذان
والهدية فهذه عشر مسايل تحرر قاعدتي الرواية والشهادة بوجود اشباههما
فيها فتاكد ذلك تاكدا واضحا في نفس الفقيه بحيث يسهل عليه بعد ذلك تخريج
جميع فروع القاعدتين عليهما ومعرفة الفرع القريب من القاعدة من البعيد عنها
ولنقتصر على هذه العشرة خشية الاطالة **تنبيه** قال ابن القصار
قال مالك رحمه الله يقبل قول القصاب في الذكاة ذكرا كان او انثى مسلما
او كتابيا ومن مثله يذبح ليس هذا من باب الرواية او الشهادة بل القاعدة
الشرعية ان كل احد موتمن على ما ندعيه فاذا قال الكافر هذا مالي او هذا
العبد رقيق صدق في ذلك وكذلك اذا قال هذا ذكيته هو موتمن فيه
كما لو ادعى اي سبب ادعاه من الاسباب المقررة للملك من الارث والاكتساب
بالصناعة والزراعة وغير ذلك فكل احد موتمن على ما يدعيه مما هو تحت
يده في انه مباح له او ملكه لانه لا يروي لنا دينا ولا يشهد عندنا في

اثبات حكم

اثبات حكم بل هذا من باب التامين المطلق كما ان المسلم اذا قال هذا ملكي
او هذه امتي لم نعده راويا لحكم شرعي والا لاشترطنا فيه العدالة ولا شاهدا
بل يقبل منه وان كان افسق الناس فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين
فتامل ذلك فان **قلت** ما قررته من ان الشهادة حقيقتها المتعلق جزئي
والرواية حقيقتها المتعلق كلي لا يطرد ولا ينعكس **اما** الشهادة المجمع عليها
من غير اجتماع شبه الرواية معها فقد تقع في الامر الكلي العام الذي يختص
باحد كالشهادة بالوقف على الفقرا والمساكين الى يوم القيمة والنسب المتفرع
بين الانساب الى يوم القيمة وكون الارض عنوة او صلحا ينبني عليها احكام
الصلح واحكام العنوة من كونها طلقا الى يوم القيمة او وقفا الى يوم القيمة
كما قاله مالك الى غير ذلك من النظاير فما اختصت الشهادة بجزئي **واما**
الرواية فقد بينا انها في الامور الجزئية في الاخبار عن النجاسة واوقات
الصلوات وغيرها مما تقدم بيانه واذا وقع كل واحد منهما في الجزئي
والكلي لم يكن نسبة احدهما الى الجزئي دون الكلي اولى من العكس فتفسد
الضوابط ويعود اللبس والسوال كما تقدم **قلت** اما ما ذكر من
فروع الشهادة فالعموم فيها انما جاء بطريق العرض والتبع ومقصودها الاول
انما هو جزئي اما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه الواقف واثبات ذلك عليه
وهو شخص معين ينتزع منه مال معين فكان ذلك شهادة بما انفق ان الوقف

عليه عموماً وليس ذلك من لوازم الوقف فقد يكون على معين كما لو وقف على ولده او زيد
ثم بعده لغيره فالعموم امر عارض ليس متقرراً شرعاً في اصل هذا الحكم واما النسب
فالمقصود به انما هو الالحاق بالشخص المعين او استحقاق الميراث للشخص المعين
ثم تفرعه بعد ذلك ليس مقصود الشهادة انما هو من الاحكام الشرعية
التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بان هذا رقيق لزيد
يقبل فيه الشاهد واليمين وان تبع ذلك لزوم القيمة في قتله دون الدية
وسقوط العبادات عنه واستحقاق اكسابه للسيد مع ان الشاهد لم يقصد
سقوط العبادات عنه وليس سقوط العبادات مما يدخل فيها الشهادات فضلاً
عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة بتزوج زيد المراة المعينة شهادة بحكم
جزئي على المراة لزوجها المشهود له وهو جزئي وان تبع تحريمها على غيره واباحة
وطيها له مع التحريم والاباحة شانهما الرواية دون الشهادة وغير ذلك من
النظاير فقد يثبت على سبيل التبع ما لا يثبت متاصلاً فلا يضر ذلك في الضوابط
المذكورة في الشهادة والرواية واما كون الارض عنوة او صلحاً فهذا لم ار لاصحابنا
فيه نقلاً فيما اظن وامكن ان يقال انه يكفي فيه خبر الواحد وانه من باب الرواية
لعدم الاختصاص في الحكومة عليه وامكن ان يقال انه من باب الشهادة
لحصول المحكوم فيه وهو الشبهان فامكن التردد واما ما تقدم من النعوض
على الرواية فقد تقدم تخريجها والجواب عنها مسالة اخبرني بعض

[illegible]

شيوخي المعتبرين

شيوخي المعتبرين انه راى منقولاً انه اذا روى العبد حديثاً يتضمن عتقه
انه يقبل روايته وان تضمنت نفعه لان العموم موجب لعدم التهمة في الخصوص
مع وازع العدالة وهذه المسالة تنبه على ان باب الرواية بعيد عن التهم جداً
وانه سبب عدم اشتراط العدد في باب الرواية مسالة قال
اصحابنا وغيرهم من العلماء اذا تعارضت البينتان في الشهادة يقبل الترجيح
بالعدالة وهل ذلك مطلقاً او في احكام الاموال خاصة وهو المشهور او لا
يقضي بذلك مطلقاً ثلاثة اقوال والمشهور انه لا يرجح بكثرة العدد
والفرق ان الحكومات انما شرعت لدرء الخصومات ورفع التظالم والمنازعات
فلو رجحنا بكثرة العدد لامكن الخصم ان يقول انا ازيد في عدد بينتي فيمهله حتى
ياتي بعدد اخر فاذا اتى به قال خصمه انا ازيد العدد الاول فيمهله فيطول
النزاع وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم اما الترجيح بالاعدلية فلا يمكن
الخصم ان يسعى في ان تصير بينته اعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة
فلا تنتشر الخصومات ويطول زمانها لانسداد الباب عليه واما العدد فليس
بابه منسداً فيقدر ان ياتي بمن يشهد له ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك والاعدلية
لا تستفاد الا من الحاكم فلا يتسلط الخصم على زيادتها فانسد الباب فايدة
الشهادة خبر والرواية خبر والدعوى خبر والاقرار خبر والنتيجة خبر
والمقدمة خبر والتصديق خبر فما الفرق بين هذه الحقايق وباي شيء تتميز

مع اشتراكهما كلهما في مطلق الخبريه **الجواب** اما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما واما الدعوى فهي خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره والاقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده عكس الدعوى الضارة بغيره ولذلك ان الاقرار متى ضر بغير المخبر اسقطناه من ذلك الوجه كالاقرار بان عبدك وعبد غيره حران ويسمى الاقرار المركب والنتيجة هي خبر نشاء عن دليل وقيل ان يحصل عليه دليل يسمى مطلوبا والمقدمة هي خبر هو جزء دليل والتصديق هو خبر للقدر المشترك بين هذه الصور كلها سمي باحسن عارضيه لفظا لانه يقال لقايله صدقت او كذبت فكان يمكن ان يسمى تكذيبا غير انه سمي باحسن عارضيه لفظا **فايدة** معنى شهد في لسان العرب ثلاث امور متباينة شهد بمعنى حضر ومنه شهدنا بدرا او شهدنا صلاة العيد قال ابو علي ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال معناه من حضر منكم المصر في الشهر او من حضر منكم الشهر في المصر فليصمه لان الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود انما هو الحاضر فهذا احد مسميات شهد **والمعنى** الثاني هو بمعنى اخبر ومنه شهد عند الحاكم اي اخبر بما يعتقده في حق المشهود عليه وله **المعنى** الثالث شهد بمعنى علم ومنه قوله تعالى والله على كل شيء شهيد اي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو من باب العلم لان الله تعالى يعلم ذلك او من باب الخبر لان الله تعالى اخبر عباده عن ذلك فهو محتمل الامرين فهذه الثلاثة هي معاني

لا معنى ليستدل المسلم بخروج العدول ... ... التعبير الصحيح ... ... الاعذار المعتبرة

هل هو.

شهد ثلاث فايدة

فايدة معنى روى اي حمل وتحمل فراوي الحديث تحمله وحمله عن شيخه وكذلك قال العلماء ان اطلاق الراوية على المزادة التي يحمل فيها الما على الجمل مجاز من باب مجاز المجاورة لان الراوية بنا مبالغة لمن كثر منه الحمل والذي يحمل ويكثر منه الحمل انما هو الجمل فهذا الاسم انما يستحقه حقيقته ولغه الجمل فاطلاقه على المزادة مجازا من باب مجاز المجاورة لما بينها وبين الجمل من المجاورة فليس هو من باب اروي الرباعي حتى يستحقه الما دون الجمل لان اسم الفاعل منه مرو لا راويه وانما ياتي راويه من الثلاثي فهذه فوايد لطيفة تتعلق بالفاظ الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناها **الفرق الثاني** بين قاعدتي الانشاء والخبر الذي هو جنس الشهادة والرواية والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم اما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق هو قولنا صدقت والتكذيب قولنا له كذبت وهما غير الصدق والكذب فان التصديق والتكذيب قول وجودي مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة واضافة والنسب والاضافات عدميه فوقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه اخر ان الصدق والكذب هو المخبر عنه في التكذيب والتصديق فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه او المخبر به والمتعلق وقولنا لذاته احترازا من تعذر الصدق او الكذب فيه لاجل المخبر به او المخبر عنه فالاول كخبر الله تعالى او رسوله صلى الله عليه وسلم وخبر مجموع

والمتعلق

الامة عنه فانه لا يقبل الكذب والثاني كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا
يقبل الكذب او الواحد نصف العشرة فانه لا يقبل الصدق لكن جميع هذه
الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن المخبر بها والمخبر عنها يقبلها
من حيث هي اخبار فهذا هو حد الخبر الضابط له **فان قلت** الصدق
والكذب ضدان والضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الا احدهما اما
هما معا فلا واذا كان المحل لا يقبل الا احدهما كان المتعين في الحد هو صيغة او
التي هي لاحد الشيئين دون الواو التي للشيئين معا وهذا هو اختيار امام الحرمين
والاول اختيار القاضي ابي بكر ولان التصديق والتكذيب نوعان للخبر والنوع لا
يعرف الا بعد معرفة الجنس فلو عرف الجنس به لزم الدور **قلت** الجواب
عن الاول ان الصواب هو اختيار القاضي رحمه الله في صيغة الواو لانه لا يلزم
من تنافي المقبولين تنافي القبولين الا ترى ان الممكن قابل للوجود والعدم لذاته وهما
نقيضان متنافيان والقبولان يجب اجتماعهما له لانه لو وجد احد القبولين دون الاخر
للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة ذلك المقبول فان كان ذلك المستحيل
هو الوجود لزم ان يكون ذلك الممكن مستحيلا والمقدر انه ممكن هذا خلف وان
كان المستحيل هو العدم لزم ان يكون ذلك الممكن واجب الوجود لا ممكن الوجود
هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافا المقبولان فتتعين
الواو وانما الشبهة التي وقعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين

وانه يلزم

وانه يلزم من تعذر اجتماع المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك لانك
تقول كل جسم قابل لجميع الاضداد وقبولاتها كلها مجتمعة له وانما التعاقب على
سبيل البدل هو المقبولات لا القبولات فتامل ذلك ويقوى ذلك عندك
ويتضح ان الامكان والوجوب والاستحالة احكام واجبة الثبوت لمحالها
لازمة لها والا لزم انقلاب الممكن واجبا او مستحيلا وبالعكس وذلك محال
واذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالمقبولات لا تفارق
فهي مجتمعة فيها **الجواب** عن الثاني ان المقصود بالحد انما هو شرح
لفظ المحدود وبيان نسبته اليه فان قلنا للانسان هو الحيوان الناطق حد صحيح
مع ان السامع يجب ان يكون عالما بالحيوان وبالناطق والا لكان حدنا وقع بالمجهول
والتحديد بالمجهول لا يصح فهو حينئذ عالم بالحيوان وبالناطق ومتى كان عالما
بهما كان عالما بالانسان فانه لا معنى للانسان الا هما واذا كان عالما بالانسان تعين
انصراف التعريف والحد الى بيان نسبة اللفظ لانه سمع لفظ الانسان فعلم
انه مسمى مجملا لم يعلم تفصيله فبسطنا نحن ذلك المسمى وقلنا له هو الحيوان الناطق
الذي تعرفه فلم يحصل له بالحد الا بيان نسبة اللفظ وخروجها من حيز الاجمال
الى حيز التفصيل والبيان لذلك هاهنا ان يعلم السامع معنى التصديق والتكذيب
ولا يعلم مدلول لفظ الخبر فبسطناه نحن وفصلناه وقلنا له مدلول هذا اللفظ
هو الذي يدخله التصديق والتكذيب اللذان تعرفهما فانا نشرح له ما كان مجملا

وكذلك قال العلماء في حد الحد هو قول الشارح وعلى هذا يزول الدور عن جميع
الحدود اذا كان مدركها هو المدرك نحو قولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف
المعلوم على العلم لانه مشتق منه والامر هو القول المقتضي طاعة المامور بفعل المامور
به مع ان المامور والمامور به مشتقان من الامر فهذا اخر القول في حد الخبر
واما حد الانشاء وبيان حقيقته فهو القول الذي يحيث يوجد به مدلوله
في الامر او متعلقه فقولنا يوجد به مدلوله احتراز مما اذا قال قايل الشعر نسخ
على واجب فيوجبه الله تعالى عليه عقوبة له فان الوجوب في هذه الصورة لم
يثبت بهذا اللفظ بل بايجاب الشارع بخلاف ازالة العصمة بالطلاق والملك بالبيع
وغير ذلك من صيغ الانشاء فانها توجب مدلولاتها وان لم يقترن بها نية ولا امر
اخر من الشارع وقولنا هو القول الذي بحيث يوجب حد ولم نقل يوجب احترازا
من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه او فاقد الاهلية فانها في تلك الصور لا
يترتب عليها مدلولها ولا توجب حكما لكن ذلك لاجل امر خارج عنها لكنها بالنظر
الى ذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية يوجب مدلولاتها فلذلك قلنا
بحيث يوجد اي شانها ذلك ما لم يمنع مانع او يعارض معارض وقولنا في نفس
الامر احترازا من الخبر فانه يوجب مدلوله في اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول
القيام في نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد
السامع امر فصارت خصيصتها هي الافادة في نفس الامر اما في اعتقاد السامع فهو
امر مشترك

الساع فان القايل اذا قال قام زيد افادنا هذا القول اعتقاده

امر مشترك بينها وبين الخبر فلا يحصل به التميز وقولنا او متعلقه ليندرج الانشاء
بكلام النفس فان كلام النفس لا دلالة فيه ولا مدلول وانما فيه متعلق ومتعلق خاصة
وسياتي بيانه في مسايل الانشاء فيقع الفرق على هذا البيان بين الخبر والانشاء
من اربعة اوجه **الاول** ان الانشاء سبب لمدلوله والخبر ليس سببا لمدلوله
فان العقود اسباب لمدلولاتها ومتعلقاتها بخلاف الاخبار الوجه **الثاني**
ان الانشاءات يتبعها مدلولها والاخبار تتبع مدلولاتها اما تبعية مدلول الانشاءات
فلان الطلاق والملك مثلا انما يقعان بعد صدور صيغة الطلاق والبيع واما
ان الخبر تابع لمخبره فنعني بالتبعية انه تابع لتقرر مخبره في زمانه ماضيا كان
او حاضرا او مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزمن الماضي وقولنا هو
قايم تبع لقيامه في الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرر قيامه في الاستقبال
وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود والا لما صدق ذلك الا في الماضي فقط فان
الحاضر مقارن فلا تبعية لحصول المساواة والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان
متبوعا لا تابعا فلذلك ينبغي ان يفهم معنى قول الفضلا الخبر تابع لمخبره ومثله
قولهم العلم تابع لمعلومه اي تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان المعلوم او حاضرا
او مستقبلا فانا نعلم الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في جميع
تبع لمعلومه فالعلم بان الشمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات
الوجه **الثالث** ان الانشا لا يقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن

ان يقال لمن قال لامراته طالق ثلاثاً صدق ولا كذب الا ان يريد الاخبار عن
طلاق امراته ولذلك لمن قال لعبده انت حر وغير ذلك من صيغ الانشآء بخلاف
الخبر فانه قابل للتصديق والتكذيب وقد تقدم تقريره في حد الخبر **الوجه**
الرابع ان الانشا لا يقع الا منقولاً عن اصل الوضع في صيغ العقود والطلاق
والعتاق ونحوها وقد يقع الانشا بالوضع الاول كالاوامر والنواهي فانهما تنشئ
الطلب بالوضع اللغوي الاول والخبر يلفي فيه الوضع الاول في جميع صوره
فقول القايل لامراته انت طالق ثلاثاً لا يفيد طلاق امراته بالوضع الاول بل
اصل هذه الصيغه انه خبر عن طلاقها ثلاثاً وان لا يلزمه بها شي كما يقوله في
بعض احواله اذا سالته امراته بعد الطلاق فيقول لها انت طالق ثلاثاً اعلاماً
لها بتقدم الطلاق فهذا هو اصل الصيغه وانما صارت تقبل الطلاق بسبب النقل
العرفي عن الاخبار الى الانشآء وكذلك جميع هذه الصيغ **تنبيه** اعتقد جماعة
من الفقهاء ان قولنا في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال
لها استفادة الخبر من الوضع اللغوي وان الوضع اقتضاه ذلك وليس كذلك
بل لا يحتمل الخبر من حيث الوضع الا الصدق خاصة وتقريره ان العرب انما وضعت
الخبر للصدق دون الكذب لاجماع النحاة والمحدثين على اللسان ان معنى قولنا
قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي ولم يقل احد ان معناه صدور القيام او
عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع الافعال الماضيه وكذلك الافعال

المستقبلة نحو

المستقبلة نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور القيام عنه في الزمن المستقبل عيناً
لا ان معناه صدور القيام او عدمه وكذلك اسمآ الفاعلين والمفعولين كقولنا زيدٌ
قايمٌ معناه انه موصوف بالقيام وكذلك المجرورات نحو زيد في الدار معناه لغة استقر
فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من ايمه العربيه فعلمنا ان اللغه
انما هي الصدق دون الكذب على هذا التقرير الذي يقتضي ان الصدق متعين له
فلا يحتمل الا اياه على هذا التقدير **قلت** معناه ان ذلك باتيه من جهة المتكلم لا من
جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله صدقاً على وفق الوضع وقد يستعمله كذباً
على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشي انه يحتمل الشي الفلاني اعم من كونه
يحتمل من جهة خصوصة معينه بل اذا احتمله من اي جهة كانت فقد احتمله
واذا احتمله من كان فقد احتمله من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجمله
كقولنا في الممكن انه القابل للوجود والعدم لا يريد انه يقبل الوجود من سبب
معين بل من اي جهة كانت واي سبب كان كذلك ها هنا ونظير قولنا
في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا في الكلام انه يحتمل الحقيقة
والمجاز واجمعنا على ان المجاز ليس من الوضع الاول فكذلك الكذب فالمجاز
والكذب انما ياتيان من جهة المتكلم لا من الوضع والذي للوضع هو الصدق
والحقيقة فتامل ذلك **تنبيه** قولنا في حد الخبر انه المحتمل للتصديق
والتكذيب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب

فاذا كان معنى قولنا انه يحتمل الصدق والكذب

القصد اليه بل يكتفون بعدم مطابقته للمخبر عنه في الامر وقال الجاحظ
وغيره يشترط في حقيقة الكذب القصد الى الكذب وعدم المطابقة فعلى
راي هولاي ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق وكذب وهو غير المطابق
الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب وهو غير المطابق
الذي لم يقصد الى عدم مطابقته فهذا هو القسم الثالث عندهم لا يكون
صدقا ولا كذبا ولا يحتملهما مع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم
فيكون فاسدا لنا **قوله** عليه السلام كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل
ما سمع فجعله اذا حدث بما سمع كاذبا لانه فيه غير مطابق في الغالب وان كان
لم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اعتبار القصد في الكذب وقوله
عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار مفهومه ان من كذب
غير متعمد لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير قصد اليه
وهو المطلوب **احتجوا** بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فقسم
الكفار قوله عليه السلام الى الكذب والى الجنون الذي لا يتصور معه القصد
مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا
قصد مطابقته **والجواب** انه لا نسلم انهم قسموا كلامه عليه السلام
الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافترا وهو اخص من الكذب فان الكذب
قد يكون مخترعا من جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا هو الافترا

وقد يتبع فيه غيره فلا يقال له افترا وهم قسموا الكذب الى نوعيه المفترى
وغيره الا انهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم
وهذا كقولنا في زيد اهو يتعمد الكذب ام لم يتعمده او نقول هو ابتدا هذا
الكذب واخترعه او اتبع فيه غيره ونطق به غفله من غير قصد ومعلوم
انه اذا صرح بمثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب

فصل في الانشاء

الانشا ينقسم الى ما اتفق الناس عليه والى ما اختلفوا
فيه فالمجمع عليه اربعة اقسام القسم **الاول** نحو قولنا اقسم بالله لقد قدم
زيد ونحوه فان مقتضى هذه الصيغة انه اخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم
في المستقبل فكان ينبغي الا يلزمه كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم كقول
القايل اعطيك درهما فانه وعد بالعطاء لكن لما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ
اقسم وان موجب القسم يلزمه دل ذلك على انه انشاء به القسم لا انه اخبر عن
وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق عليه الجاهلية والاسلام فلذلك انه يحتمل لا
التصديق والتكذيب وجميع لوازم الانشا موجودة فيه فدل ذلك على انه انشا
وكذلك يقول فيه من احاط بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يوكد بها
جملة خبرية **القسم** الثاني الاوامر والنواهي انشاء متفق عليه في الجاهلية والاسلام
فان قول القايل اقعد لا تفعل يتبعه الزام الفعل او الترك ويترتب عليه ولا يحتمل
التصديق والتكذيب ولا يقبل لوازم الخبر ويلزمه جميع لوازم الانشاء

فيكون انشاء القسم الثالث الترجي نحو لعل الله يا تينا بخير والتمني نحو ليت
لي مالا فانفق منه والعرض نحو قولنا الا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه
اربع وهي الا وهلا ولوما ولولا نحو الا تشتغل بالعلم وهلا اشتغلت به ولوما اشتغلت
به ولولا اشتغلت به فان هذه الصيغ كلها للطلب ويتبعها الطلب ويترتب
عليها ولا تقبل التصديق والتكذيب فهي كالاوامر والنواهي انشا كما تقدم
القسم الرابع النداء نحو يا زيد اختلف النحاة فيه هل فيه فعل مضمر تقديره
انادي زيدا او الحرف وحده مفيد للنداء فقيل على الاول ولو كان الفعل مضمرا
والتقدير انادي زيدا لقبل التصديق والتكذيب اجاب المبرد عن ذلك
بان الفعل مضمرا ولا يلزم قبوله التصديق والتكذيب لانه انشا والانشاء
لا يقبلهما ويوكد الانشاء في النداء انه طلب لحضور المنادى والطلب انشاء
نحو الاوامر والنواهي فهو مما اتفق عليه انه انشا لكن الخلاف في الاضمار وعدمه
فقط فهذه الاقسام متفق عليها في الجاهليه والاسلام واما المختلف فيه
هل هو انشاء او خبر فهي صيغ العقود نحو بعت واشتريت وانت حر وامراتي
طالق ونحو ذلك قالت الحنفيه انها اخبارات على اصلها اللغوي وقال
غيرهم انها انشاات منقوله عن الخبر اليه احتج هاولاء بامور احدها انها لو
كانت اخبارا لكانت كاذبه لانه لم يبع قبل ذلك الوقت ولم يطلق والكذب
لا عبره به لكنها معتبره فدل ذلك على انها ليست اخبارا بل انشا لحصول لوازم

الانشا فيها

الانشا فيها من استتباعها لمدلولاتها وغير ذلك من اللوازم وثانيها انها لو كانت اخبارا
لكانت كاذبه ولا عبره بها او صادقه فتكون متوقفه على تقدم احكامها فاحكامها
حينيذ اما ان تتوقف عليها ايضا فيلزم الدور او لا تتوقف عليها فلزم ان يطلق امراته
ويعتق عبده وهو ساكت وذلك خلاف الاجماع وثالثها انها لو كانت اخبارات
فاما ان تكون خبرا عن الماضي او الحاضر وحينيذ يتعذر تعليقها على الشروط
لان من شرط الشرط ان يتعلق الا بمستقبل او خبر عن المستقبل وحينيذ لا
لا تزيد على التصريح بذلك وهو لو صرح وقال لامراته ستنصرين طالقا لم
تطلق بهذا اللفظ ولذلك ما في معناه ورابعها انه لو قال للمطلقه الرجعيه
انت طالق لزمه طلقة اخرى مع اخباره صادقا باعتبار الطلقه المتقدمه فلا
حاجه الى الطلقه اخرى لكن لما لزمه طلقه اخرى دل ذلك على ان هذه الصيغه
منشيه للطلاق وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن وامر بالطلاق
لا يمكن ان يكون عايدا على التحريم فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه
النفساني لا يتعلق به كسب ولا اختراع فتعين صرفه لامر اخر يقتضيه ويستلزمه
توفيه باللفظ الدال على الطلب وما ذاك الا قول القايل انت طالق فدل ذلك
على ان هذه الصيغه سبب التحريم ويترتب عليها التحريم ولا يعني بكونها انشا
الا ذلك وسادسها ان الانشا هو المتبادر في العرف الى الفهم فوجب
ان يكون منقولا اليه كساير المنقولات الجواب قالت الحنفيه

امّا الاول انما يلزم ان يكون كذبًا ان لو لم يقدر فيها صاحب الشرع بعدم
مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضروره تصديق المتكلم بها لكنّ
الاظهار اولا من النقل لما تقرر في علم الاصول ولان جواز الاضمار في الكلام
مجمع عليه والنقل مختلف فيه والمجمع عليه اولا ومتى كان المدلول مقدرًا قبل
الخبر كان الخبر صادقًا فلا يلزم الكذب ولا النقل الى الانشاء وبقيت اخبارات
على موضوعاتها اللغويه وعملنا بالاصل في عدم النقل وانتم خالفتموه وعن الثاني
ان الدور غير لازم لان النطق باللفظ لا يتوقف على شي بعده يقدر تقدم المدلول
يحصل الصدق ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقًا واللفظ متوقف عليه مطلقًا
والتقدير متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهاهنا ثلاثه امور مترتبه
بعضها بعد بعض وليس فيها ما هو قبل الاخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي
كالابن والاب والجد في الترتيب والتوقف فاندفع الدور ٥ وعن الثالث
انا نلتزم انها اخبارات عن الماضي ولا يتعذر التعليق وبيانه ان الماضي له تفسير
ان احدهما ما تقدم مدلوله قبل النطق به من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان
معنى التعليق توقيف امر في دخوله في الوجود على دخول امر اخر في الوجود وهو
الشرط وما دخل في الوجود وتحقق فلا يمكن توقيف دخوله في الوجود على غيره
فلذلك تعذر تعليق الماضي المحقق وثانيهما ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا
يصح تعليقه وتقديره انه اذا قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار فقد اخبر

وبعد تقدير المدلول

عن ارتباط الطلاق

عن ارتباط طلاق امراته بدخول الدار فيقدّر صاحب الشرع هذا الارتباط
قبل نطقه بالزمن المفرد لضروره تصديقه واذا قدّر الارتباط قبل النطق صار
الاخبار عن الارتباط ماضيًا لان حقيقه الماضي هو الذي مخبره قبل خبره
وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيًا مع التعليق فتامله فهو دقيق فقد اجتمع
التعليق والمضي بهذا التفسير ولم ينافي المضي التعليق فتامله فهو دقيق في
ابواب التقديرات ٥ وعن الرابع ان المطلقه الرجعيه اذا قال لها انت طالق ان
اراد الاخبار عن الطلقه الماضيه لم يلزمه طلقه ثانيه وان قصد الاخبار
عن طلقه ثانيه فهو اخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانيه فيحتاج للتقدير
لضروره التصديق فتلزمه الثانيه بالتقدير كالاولى فقولكم ان المطلقه الرجعيه
يستغني عن التقدير غير مسلّم بل هي وغيرها سوآء وانما يلزم الفرق بينها وبين
غيرها اذا كان قوله انت طالق اخبار عن الطلقه الاولى وليس كذلك ٥ وعن
الخامس ان الامر عندنا يتعلق بايجاد خبر يقدّر الشرع قبله الطلاق فيلزم
الطلاق لا انشآ الطلاق حتى يكون اللفظ سببًا كما ذكرتموه بل خبرًا صرفًا مع
التقدير وهذا امر ممكن متصور فلا حاجة الى مخالفه الاصل بالنقل والعدول
عن اللغه الصريحه فهذه اجوبه حسنه للحنفيه ٥ واما الوجه السادس فلا
يتاتى الجواب عنه الا بالمكابره فان المبادره للانشاء والعدول عن الخبر مدرك
لنا بالعقول بالضروره ولا نجد في انفسنا ان القايل لامراته انت طالق انه يحسن

تصديقه بما ذكروه من التقدير والبحث في هذا المقام يعتمد الناصف في الوجدان
فمن لم ينصف يقل ما شاء واما الاجوبه المتقدمه عن بقيه الوجوه فصحيحة صحيحه
السادس هو العمدة المحققة والله اعلم فهذا تلخيص هذه المباحث من الوجهين
على اتم الوجوه ولم ارها لاحد من الحنفيه والشافعيه ولا غيرهم على هذا الوجه
وكل ذلك من فضل الله تعالى ثم اوشح ما تقدم بمسايل جليله ومباحث جميله وهي
سته **المسأله الاولى** ما يتوهم انه انشا وليس كذلك وهي الظهار في
قول القايل لامراته انت علي كظهر امي يعتقد الفقها انه انشا للظهار كقوله
انت طالق انشا الطلاق وان البابين سوا في الانشاء وليس كذلك وبيانه من وجوه
احدها انه قد تقدم ان من خصايص الانشا عدم قبول التصديق والتكذيب
والله سبحانه وتعالى يقول والذين يظهرون من نسايهم ما هن امهاتهم ان امهاتهم
الا اللاي ولدنهم الايه فكذبهم الله تعالى في ثلاثه مواطن بقوله تعالى ما هن امهاتهم
فنفى تعالى ما اثبتوه ومن قال لامراته انت طالق لا يحسن ان يقال له ما هي مطلقة
وانما يحسن ذلك اذا اخبر عن تقدم طلاقها ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك
على ان قول المظاهر خبر لا انشا **الموطن الثاني** في قوله تعالى وانهم ليقولون
منكرا من القول وزورا والزور هو الخبر الكذب فيكون والانشا للتحريم
لا يكون منكرا بدليل الطلاق الثلاث وانما يكون منكرا اذا جعلناه خبرا فانه
حينيذ كذب والكذب منكر **الموطن الثالث** قوله تعالى وزورا

والزور هو الخبر

والزور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب واذا كذبهم الله ان
تعالى في هذه المواطن دل ذلك على قولهم خبر لا انشا وثانيها انا اجمعنا على ان الظهار
محرم وليس للتحريم مدرك الا انه كذب والكذب لا يكون الا في الخبر فيكون خبرا
فان قلت الطلاق الثلاث انشاء وهو محرم فلا يستدل بالتحريم على
الخبر **قلت** الطلاق محرم لا للفظه بل للجمع بين الطلقات الثلاث من غير
ضرورة **واما** تحريم الظهار فلاجل اللفظ وليس في اللفظ ما يقتضي التحريم
الا كونه كذبا لان الاصل عدم غيره ومتى كان كذبا كان خبرا لان التكذيب
من خصايص الخبر **وثالثها** ان الله تعالى شرع فيه الكفارة واصل الكفارة
ان تكون زاجرة ماحية للذنب فدل ذلك على التحريم وانما يثبت التحريم اذا كان
كذبا كما تقدم بقيه التقرير **ورابعها** قوله تعالى بعد ذكر الكفارة ذلكم
توعظون به والوعظ انما يكون عن المحرمات واذا جعلت الكفارة وعظا دل ذلك
على انها زاجرة لا ساترة (جابرة) وانه حصل هنالك ما يقتضي الوعظ وما ذلك الا الظهار
المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا لما تقدم من التقرير **وخامسها**
قوله تعالى في الاية وان الله لعفو غفور والعفو والمغفره انما يكونان في المعاصي
فدل ذلك على انه معصية ولا مدرك للمعصية الا كونه كذبا والكذب لا يكون
الا في الخبر فيكون خبرا وهو المطلوب **فان قلت** بل هو انشاء من وجوه
احدها ان كتب الفقها والمحدثين متظافرة على ان الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله

الله في الاسلام تحريمًا تحله الكفارة كما تحل الرجعة تحريم الطلاق والحديث في سنن
ابي داود ورد في ذلك وهو ان خولة بنت مالك قالت ظاهر مني زوجي اوس ابن الصامت
فاتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اشكوا اليه وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول
لي اتق الله فانه ابن عمك فما برحت حتى نزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك
في زوجها الايه فقال يعتق رقبة قالت لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت
يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام قال يطعم ستين مسكينًا قالت ما عنده من
شي يتصدق به قال فاني ساعينه بعرق من تمر قلت يا رسول الله وانا ساعينه
بعرق اخر قال قد احسنت فاذهبي فاطعمي عنه ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك
وروي في بعض طرق الحديث انها قالت انه اكل شبابي ونثرت له بطني فلما كبرت
سني ظاهر مني ولي صبية صغار فان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا
قوله عليه السلام اطعمي وارجعي الى ابن عمك يدل على انه قبل نزول الايه كان الحال
يقتضي ان لا ترجع بطريق من الطرق وهذا هو تحريم الطلاق المويد والطلاق انشاء
وكذلك قولها ان اخذ الصبيه ضاعوا وان اخذتهم جاعوا يقتضي ان امر الصبية
يستمر امرهم عندها او عنده بسبب دوام الفراق وهذا هو الطلاق المويد والطلاق
انشاء فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقًا والاصل عدم النقل والتغيير
ومن ادعاه فعليه الدليل وثانيها انه مندرج في حد الانشا فيكون انشاء لانه
لفظ يترتب عليه التحريم فيكون سببًا له والانشاء من خصايصه انه سبب لمدلوله
وثبوت

وثبوت خصيصة الشي يقتضي ثبوته فيكون انشا كالطلاق وثالثها انه لفظ
يستتبع احكامًا تترتب عليه من التحريم والكفارة وغيرها فوجب ان يكون انشاء
كالطلاق والعتاق وغير ذلك من صيغ الانشا فان خروج هذا اللفظ عن باب
الانشا بعيد جدًا لا سيما وقد نص الفقهاء على ازله صريحًا وكناية كالطلاق وغيره
والجواب عن الاول ان قولهم انه كان طلاقًا في الجاهليه لا يقتضي انهم
كانوا يثبتون به الطلاق بل يقتضي ذلك ان العصمه في الجاهليه تزول عند النطق
به فجاز ان يكون زوالها لانه انشاء كما قلتم او لانه كذب وجرت عادتهم
انه من اخبر هذا الخبر الكذب لا يبقى امراته في عصمه شيًا التزموه بجاهليتهم
وليس في الجاهليه ما يابى ذلك بل العبهم في احوالهم اكثر من ذلك فقد التزموا ان
الناقة اذا جاءت بعشرة من الولد تصير سايبه فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة
عند كذب خاص ويقوى هذا الاحتمال القران الكريم بقوله تعالى ما هن امهاتهم
ان امهاتهم الا اللاي ولدنهم الايه كما تقدم فان التكذيب من خصايص الخبر
فيكون ظهارهم خبرًا كذبًا التزموا عقيبه ذهاب العصمة كسائر ملتزماتهم
الباطله وقد عدها العلما نحو عشرين نوعًا من التحريمات التزموها بغير سبب
يقتضيها من جهة الشرايع وذلك مبسوط في غير هذا الكتاب **فان قلت**
الايه لا تؤكد هذا الاحتمال فان الفعل فيها مضارع فقال يظهرون ولم يقل ظاهروا لامامي
بصيغة الماضي حتى يتناول الجاهليه بل هذا خاص بمن يفعل ذلك بعد نزول

الايه وحاله نزولها **قلت** يتناول الجميع لان رسول الله صلى الله عليه
وسلم فصر ذلك وادخل المظاهره الماضية في عموم الاية من اوس ابن الصامت
ولو لم يكن للماضي والمستقبل لما فعل ذلك عليه السلام ولقول العلماء انه
كان طلاقا فاقر تحريما خلة الكفاره وعلى ما يقوله السايل يكون هذا بابا اخر
تجدد في الشريعه غير ما تقدم في الجاهلية والعرب قد تستعمل الفعل المضارع
للحاله المستمره كقولهم زيد يعطي ويمنع ويصل ويقطع تريد هذا شانه ابدا في
الماضي والحال والاستقبال ومنه قول خديجه رضي الله عنها لرسول الله صلى
الله عليه وسلم ان الله لن يحزنك ابدا انك تصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم
وتعين على نوايب الزمان الحق اى هذا شانك وسجيتك في جميع عمرك وعلى هذا
تنتظم الايه على الجميع وعن **الثاني** ان ترتب التحريم على الظهار ممنوع بل الذي في
الايه تقديم الكفارة على الوطي كتقديم الطهارة على الصلاة واذا قال الشارع تطهر
من قبل ان تصلي لايتان الصلاة محرمه بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان
على الفروع وتقديم الايمان بالصانع على تصديق الرسل سلمنا ان الطهارة يترتب
عليه تحريم لكن التحريم عقيب الشي قد يكون لان ذلك الشي اقتضاه بدلالته عليه
كالطلاق مع تحريم الوطي وهذا هو الانشا ويكون ترتيب التحريم عقيب القول
او الفعل لا لدلالة اللفظ عليه بل عقوبة كما ترتب التعزير على الخبر الكذب
واسقاط العدالة والعزل من الولايه وغير ذلك من الاحكام فهذا الترتيب

كله بالوضع

كله بالوضع الشرعي لا بدلالة اللفظ والانشاء انما هو ان يكون ذلك اللفظ وضع
لذلك التحريم ويدل عليه كصيغ العقود فسببيه القول اعم من كونه سببا بالانشاء
فكل انشاء سبب وليس كل سبب من الاقوال انشاء بدليل ما نرتبه على
الاخبارات الكاذبة من الاحكام الشرعيه وقد نصب الشرع تلك الاخبارات
اسبابا لتلك الاحكام اذا كانت السببية اعم لا يستدل بمطلق السببية على
الانشاء فان الاعم لا يستلزم الاخص فظهر الفرق بين ترتب التحريم على
الطلاق وبين ترتبه على الظهار فتامل ذلك فان الجهات مختلفة جدا ونحن
نقول التحريم والكفارة الكل عقوبه على الكذب في الظهار وعن **الثالث**
انه قياس في الاسباب فلا يصح سلمنا صحته لكنه قياس على خلاف النص الصريح
من القران المخبر عن كونه كذبا والكذب بالضرورة لا يكون في الانشاء واذا
كان على خلاف نص القران لا يسمع واما قول الفقهاء له صريح وكناية كما قالوه في
الطلاق فذلك اشارة الى تقارب مراتب الكذب فالصريح منه اقبح واشنع فيكون
اولا بترتب الاحكام عليه وهذا بخلاف تفريقهم بين الصريح والكناية في الطلاق فان
ذلك يرجع الى تقارب الدلالة على التحريم فالبابان مختلفان فتامل ذلك فان
قلت فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته تنصرف الى الطلاق بخلاف الطلاق صح
وكنايته لا تنصرف الى الظهار فدل على ان ثم اصلا تنصرف عنه الى الطلاق وما ذلك
الاصل الا النقل العرفي الذي نقل الظهار من الاخبار الى الانشاء وهذا هو ظاهر

توهم فيهم عنهم ذلك في الظهار كما يفهم عنهم في الطلاق **قلت** النقل
في جميع هذا الموضع مختلف قال ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق فهو
ظهار دون الطلاق وقد قصد الناس الثاني اول الاسلام الطلاق فصرفه
الله تعالى الى الظهار بانزال الاية قال محمد انما هو فيمن سمى الظهر
عند مالك والا فيلزم ما نوى وان لم ينو فظهار ولا ينوى عبد الملك من شبه
بالاجنبية وان نوى الظهار قال ابن القاسم تحريم ذوات المحارم مؤبد
فلا يكون التشبيه به اضعف من الاجنبية قال ابو الطاهر ان عرى لفظ الظهار
عن النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية وان شبه بمحرمة لا على التابيد
وذكر الظهر فهل يكون طلاقا قصرا للطلاق على مورده او ظهارا قياسا على ذوات
محارم الارحام قولان وان لم يذكر الظهر فاربعة اقوال ظهار وان اراد الطلاق
وعكسه وظهار الا ان يريد الطلاق فيكون طلاقا وعكسه وفي الجواهر ان نوى
بالصريح الطلاق فعن ابن القاسم يكون طلاقا ثلاثا ولا ينوي في اقل من ذلك سحنون وقال
ينوى **واما الكناية** الظاهرة فظهار الا ان يريد التحريم فتحرم ولا يقبل
قوله لم ارد ظهارا ولا طلاقا لاجل الظهور والكناية الخفية ظهار ان اراده
والا فلا قال ابن يونس قال مالك ان نوى بقوله انت كامي او مثل امي او انت
امي الطلاق واحدة فهي البتة وان لم تكن نية فظهار قال الابهري كنايات
الظهار تنصرف بالنية للطلاق لانه اقوى منه وكنايات الطلاق لا تنصرف
للظهار لضعفه

للظهار لضعفه لانه تحريم ينحل بالكفارة وقال محمد لا ينصرف الظهار في
الامة الا ان يكون ينصرف في الزوجة الى الطلاق وقال ابن الجلاب لا
ينصرف صريح الطلاق وكناياته الى الظهار ولا ينصرف صريح الظهار
بالنية الى الطلاق وتنصرف كنايات الظهار بالنية الى الطلاق فهذا نصوص
القوم كما ترى **اما قول** ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق يكون ظهارا
ما هو فهو بناء على قاعدة وهو ان كل صريح في باب لا ينصرف الى غيره بالنية لان النية اثرها
انما هو تخصيص العمومات او تقييد المطلقات فهي انما تدخل في المجملات
واما نقل صريح عن بابه فهو فسخ وابطال بالكلية والنسخ لا يكون الا بالنية
واما قوله قد قصد الناس بالظهار الطلاق في اول الاسلام فجعله الله
ظهارا متجه فان ذلك ابتداء شرع ولم يكن تصرفا في شروع والمتقدم ليس
شرعيا انما هو اعتقاد الجاهلية ونحن نتكلم في صريح شرعي صرف عن بابه
بعد مشروعيته ولما قصدوا به الطلاق لم يتعرض لمشروع لان الشرع جاء بعد
ذلك بنزول الاية فليس هذا من هذا الباب **وقول** ابي الطاهر ان
عرى لفظ الظهار عن النية جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية يريد
بالنية هنا الكلام النفسي اي يتكلم بكلامه النفساني كما يتكلم به بلسانه
واما قوله ان لم يذكر الظهر من الاجنبية فاقوال اربعة احدها
ظهار وان اراد الطلاق وعكسه فيهما بناء على قربه من الصراحة فلا

اوطلاق ح

ينصرف للطلاق لانه شان الاجنبيه فانها لاتحرم الا بالطلاق وهذه
الملاحظه توجب القولين الاخرين غير انه قدم النية على اللفظ لضعف
اللفظ بعدم ذكر النية فبعدت الصراحه فعملت النية **واما قول**
ابن القاسم ينوي في الصريح ويكون طلاقا ثلاثا فبناه على ان الظهار تحريم ومن
الفاظ الطلاق الثلاث عنده انت حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا
ينوى فيه وهو ضعيف على ما ياتي تقريره وهذا اشد منه ضعفا لان المدرك
هنالك انما هو الوضع العرفي وان العادة اقتضت انهم انما يستعملون الحرام
في الثلاث واما ها هنا فليس ثم عادة في استعمال الظهار في الطلاق الثلاث
واذا انتفا الوضع العادي انتفت الصراحة المانعه من اعمال النية فالتسويه
بين البابين باطله والصواب قول سحنون وتقبل نيته فيما اراده من
الطلاق وهاتان الروايتان خلاف المذهب الذي عليه الفتوى ومشهور
ابن القاسم المنقول عن مالك انه لا ينصرف للطلاق بالنيه بنا على القاعده المتقدمه
واما قول مالك ان نوى بقوله انت كامي واحدة فهي البتة يريد الثلاث
وقد تقدم ضعفه **واما قول** الابهري وابن الجلاب ان كنايه الاضعف
تنصرف بالنية للاقوى من غير عكس فضعيف لان النية ليس من شرطها ان
تنقل الاقوى بل شانها النقل للاضعف والاقوى الا ترى ان تخصيص العموم
وثبوته اقوى لعموم الحنث فلا يصير حنث الا بالبعض وهذه توسعه وتخفيف

ولا للتنبيل

وكذلك تقييد المطلق فاذا قال والله لا البس ثوبا ونوى كتانا لا يحنث الا به بنيته
وقد كان قبل النيه يحنث بغيره وهو تضييق ومقتضى الفقه اعتبار النية في
الاقوى والاضعف لقوله عليه السلام الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى
ولا يفرق بين الاقوى وغيره وهو لو نوى بالصريح من الطلاق طلاق الولد
او من الوثاق افادته نيته في الفتيا مطلقا وفي القضاء ان صدقته
القرينه مع ان طلاق الولد اسقاط الحكم عنه بالكلية والاسقاط بالكلية
اخف من النقل عن الطلاق الى الظهار فقد نقلت النية الى الاخف وعدم
الحكم بالكلية اذا تقررت الاقوال فالقريب منها الى الفقه والبعيد
منه **فاقول** ليس في قولهم ان الظهار له صريح وكناية انه انشا الا
ترى ان القذف فيه صريح والكناية مع ان صريح القذف انما هو خبر صرف
اجماعا فان قوله انت زنيت بفلانه ليس انشا للزنا بل اخبار عنه اما كاذب واما
صادق ومع ذلك فهو صريح فكذلك ها هنا لفظ الظهار خبر وهو صريح في
الاخبار عن التشبيه الذي نفاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومن اللفظ ما
يشير لهذا التشبيه من غير تصريح وهو الكناية كالتعريض في القذف مثل قوله
ما انا بزان ولا امي زانيه فهذا اخر البحث في هذه المسئله ولم ار احدا تعرض لها
على هذا الوجه بل ظاهر كلامهم ان الظهار انشا كالطلاق والله اعلم بمرادهم
غير ان الذي تقتضيه القواعد قد اوضحته لك غاية الايضاح الايضاح

المسئلة الثانية اذا قال لامرأته انت طالق ولانية له المتبادر الى الافهام فى بادى الرأي انه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوى وان صريح الطلاق يفيد الطلاق بالوضع اللغوى بخلاف الكنايات وليس كذلك بل انما يفيد ذلك بالوضع العرفى وهذا اللفظ انما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا وهو لو اخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاقا ان قصد الكذب او الصدق الا ترى انه لو تقدم طلاقها فسيل عنها هل هى مطلقة او باقية فى العصمة فقال هى طالق جوابا لهذا السؤال لم يلزمه بهذا طلقة ثانية وان كانت رجعية فى وانما يلزم الطلاق اذا قال انت طالق بالانشاء الذى هو وضع عرفى لا لغوى الا ترى ان لفظ الطا واللام والقاف موضوعه فى اللغة لازالة مطلق القيد يقال لفظ مطلق ووجه طلق وحلال طلق والطلق فلان من الحبس وانطلقت بطنه وازالة قيد العصمة احد انواع القيد وكان ينبغى ان اللفظ الدال على ازالة القيد العام المطلق ان يزول الخاص كما اذا زال الحيوان زال الانسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله انت طالق وبين انت مطلقة فالزموا بالاول الطلاق من غير نية ولم يلزموا بالثانى الا بالنية ولم يكتفوا بالوضع وما ذاك الا ان لفظ طالق نقل للانشاء ولم ينقل مطلقة فلو اتفق زمان ينعكس الحال فيه وتصير مطلقة موضوعة للانشاء وطالق مهجور لا يستعمل الا على الندورة لم يلزمه الطلاق بطالق الا بالنية والزمناه

مطلقة بغير نية

مطلقة بغير نية على ما نحن عليه اليوم فعلمنا ان لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة بالوضع اللغوى بل بالعرف الانشاى فان قلت ليس الطلاق وازالة العصمة امرا اختص بالشريعة بل العرب كانت تنكح وتطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ الطلاق معلوم للعرب قبل البعث فيكون ازالة العصمة بالوضع اللغوى السابق على الشريعة لا بامر تجدد بعد الشريعة ٥ قلت مسلم ان الطلاق ازالة العصمة كانا معلومين قبل البعثة النبوية غير ان العرف والانشاات ايضا تتقدم الشريعة وتكون عرفية الا ترى ان الدابة والنجو والغايط والخلا الفاظا كانت العرب تستعملها قبل البعثة ومع ذلك فقد نص ائمة اللغة على انها مجازات لغوية وحقايق عرفية فان العوايد قد تحدث مع طول الايام بعث الله نبيا ام لا فالجاهلية لها عوايد تحدث لها كما تحدث لنا ومن هذا الباب عقود المعاوضات كانوا ابيدا ولونها انشاات والفاظا عرفية منقوله ومن ذلك القسم انشا عرفى وهو متقدم فى الجاهلية فلا تنافى بين قولنا ان الطلاق انشا عرفى وبين كونه فى الجاهلية قبل الاسلام وانما القصد ان تعلم ان لفظ الطلاق انما افاد زوال العصمة بغير الوضع اللغوى بل بالوضع العرفى وانه مجاز عن اللغة لا حقيقة وفايدة الفرق انه اذا كان يفيد زوال العصمة بالعرف والعوايد وانها مدرك افادته لذلك تفقدنا معها كيف تنقلت لانها المدرك واذا كان الموجب

هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق به حتى يطرى عاده
ناسخه لاقتضائه ذلك فيكون اللزوم هو الاصل حتى يطرى الناسخ المبطل
واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم من قبل اللغه
حتى يثبت اللزوم من جهة العرف كما في مطلقه ليس فيه مجرد اللغة فلا
جرم لا يزال ينفي عنه اللزوم حتى يتحقق النقل العرفي ويظهر اثر هذا الفرق
فيما يتنازع فيه من الفاظ الطلاق صريحاً وكناية فيكون الحق في صورة النزاع
هو عدم اللزوم حتى يثبت النقل العرفي فلا يلزم به طلاق بخلاف ما لو قلنا
باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو اللزوم حتى يثبت الناسخ وهذا فرق واثر
عظيم يحتاج اليه الفقيه فيما يعرض له من الالفاظ **المسله الثالث**
وقع في المذهب لمالك رحمه الله ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره
ان قول القايل حبلك على غاربك قال مالك يلزمه الطلاق
الثلاث ولا تقبل نيته انه اراد اقل منها وخلية وبريه وباينه قال
مني او منك او لم يقل او وهبتك او رددتك قال عبد العزيز
ثلاثة في المدخول بها لا ينوى في اقل منها وينوى في غير المدخول بها في طلقة
فاكثر فان لم ينو فثلاث وقال ربيعه الخليه والبريه والباين ثلاث
في المدخول وواحدة في غير المدخول بها قال ابن القاسم واما قوله انا
منك باين او انت مني باينه فلا ينوى قبل الدخول ولا بعده بل يلزمه
الثلاث واذا

الثلاث ن واذا قال في الخليه والبريه والباين لم ارد طلاقاً فان
تقدم من كلامه ما يكون هذا جواباً له صدق والا فلا هذا كله نقل التهذيب
وقال الشافعي رضي الله عنه النية نافعة فيما ينويه من العدد
وقال ابو حنيفه ان نوى الثلاث لزمه الثلاث او واحدة
فواحدة باينه فكذلك قولها في حبلك على غاربك ن قال احمد بن
حنبل رضي الله عنه يقع الطلاق بالخليه والبريه والباين وحبلك
على غاربك والحقي باهلك والبته والبتله بغير نيه لشهرتها ويلزم بالخليه
والبريه والحرام والحقي باهلك وحبلك على غاربك ولا سبيل لي عليك
وانت علي حرام واذهبي فتزوجي وغطي شعرك وانت حرة الثلاث ن
وقال ابو حنيفه في ذلك كله واحدة باينه قال ابن العربي
من اصحابنا في كتاب التفسير القبس الصحيح ان حبلك على غاربك والباين
والخليه والبريه والبتله والبته واحده ولا يزيد على قوله انت طالق
وفي الترمذي عن ركانه عن ابيه عن جده قال اتيت النبي صلى الله عليه
وسلم فقلت يا رسول الله اني طلقت امراتي البته فقال ما اردت فقلت
واحدة فقال عليه السلام هو ما اردت فردها اليه ن قال ابن يونس
قال ابن القاسم وهبت لك صداقك تلزمه البته ولا ينوى وقال مالك
في الكتاب اذا قال بنتي مني او بريتي او خليه لا يصدق عليه عدم اراده

مسئلة اذا قال كل حلال علي حرام

الطلاق الا بقرينه تصدقه واذا قال حلال على حرام تحرم ازواجه نواهن ام لا الا ان يخرجهن بنيته او بلفظه ولا يحرم غيرهن قال بن يونس قال اصبغ الحلال علي حرام او حرام علي ما احله الله كلما انقلب اليه حرام كله تحريم وقال بن عبد الحكم بالحرام لا شي عليه واذا كان في بلد لا يريدون به الطلاق وقال بن القاسم ان اراد بقوله انت حرام الكذب بالاخبار عن كونها حراما وهي حلال حرمت ولا ينوي صاحب الاستذكار في الحرام احد عشر قولا قال مالك تلزمه الثلاث في المدخول بها وينوي في غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شي حتى ينوي واحدة فتكون رجعية وان نوي تحريما بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون موليا وقال ابو حنيفة ان نوى الطلاق فواحدة باينه وان لم ينوي كفارة يمين وهو مولي وان نوى الكذب فليس بشي وقال سفيان ان نوى واحدة فباينه او الثلاث فالثلاث او يمينا فيمين او لا فرقه ولا يمين فكذب لا شي فيها وقال الاوزاعي له ما نوى والا فيمين تكفر وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطاها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وكان عليه السلام قد حرم سريته وقال الشعبي تحريم المراة كتحريم المال لا شي فيه لقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقيل واحدة باينه وقال سعيد

فائدة

او

ابن جبير

ابن جبير عتق رقبة وقال بن عباس يمين مغلظه وفي الجواهر المشهور لزوم الطلاق وينوي في غير المدخول بها وقال عبد الملك لا ينوي وقال ابن عبد الحكم واحده في غير المدخول بها وعن مالك واحدة باينه وان كانت مدخولا بها قال الامام ابو عبد الله واصل اختلاف الاصحاب في الالفاظ ان اللفظ ان تضمن البينونه والعدد نحو انت طالق ثلاثا لزمه الثلاث ولا ينوي اتفاقا في المدخول بها وغير المدخول او يدل لا يدل على البينونة فقط فينظر هل يمكن البينونه بالواحدة او تتوقف على الثلاث اذ لم يكن معاوضة وفيه خلاف او يدل على عدد غالبا ويستعمل في غيره نادرا فيحمل على الغالب عند عدم النية وعلى النادر مع وجودها في الفتيا وان تساوي الاستعمال وتقارب قبلت نيته في الفتيا والقضا فان عدمت النية قيل تحمل على الاقل استصحابا للبراة وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام انها تدل على البينونه وانها لا تحصل في المدخول بها الا بالثلاث وينوي في غيرها بالواحدة ولكونها غالبة في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث وينوي في الاقل والقول بعدم البينونه بنا على وضعها للثلاث في العرف كقوله انت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنه مطلقا بنا على حصول البينونه بعد الدخول وانها لا تفيد عددا ونقل عن ابن مسلمه واحدة رجعيه بنا على انها كالطلاق قال وعلى هذه القاعدة تتخرج الفتاوى في الالفاظ قلت معنى التحريم

في اللغة المنع فقوله انت حرام معناه الاخبار عن كونها ممنوعه فهو كذب لا يلزم فيه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر انواع الكذب ليس مقتضاها لغة الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغه الاخبار عن الخلا وانها فارغه واما ما هي فارغة فلم يتعرض اللفظ له كذلك باين معناه لغة المفارقه في الزمان والمكان وليس فيه تعرض لزوال العصمه فهي اخبارات صرفه ليس فيها تعرض للطلاق البته من جهه اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب واما صادقه ان كانت مفارقه له في المكان ولا يلزم بذلك الطلاق كالو صرح وقال انت في مكان غير مكاني وحبلك على غاربك معناه الاخبار عن كون حبلها على غاربها اي كتفها وان الانسان اذا كان يرعى بقره وقصد التوسعه عليها في الرعي ترك حبلها بين يديه ووضعه على غاربها وهو كتفها فتنتقل في الرعي كيف شاءت فاذا لم يكن هنا كذلك كان اخباره عن كون المراة كذلك كذبا وان قصد الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين البقرة في انها تصير مطلقه التصرف لا حجر عليها من قبل الازواج بسبب زوال العصمه كما تبقى البقرة في رعيها كذلك فهذا لا يتحقق الا مع النيه كساير المجازات اذا افتقدت فيها النيه كان اللفظ منصرفا بالوضع الى الحقيقه فيصير كذبا وكذلك جميع ما ذكرناه الفاظ الطلاق فحينئذ انما تصير هذه الالفاظ موجبه لما ذكره مالك رضي الله عنه بنقل العرف لها في رتب احدها

ان ينقلها العرف

ينقلها العرف عن الاخبار للانشاء وثانيها ان ينقلها لرتبه اخرى وهو انشا زوال العصمه الذي هو انشا خاص اخص من مطلق الانشاء لانه لا يلزم من نقلها للانشا ان تفيد زوال العصمه لان اصل الانشاء اعم من زوال العصمه فقد تصدق بانشاء البيع او العتق او غير ذلك والقاعدة ان الدال على الاعم غير دال على الاخص ولا يلزم بنقلها الى اصل الانشاء على زوال العصمه بل لا بد من نقلها الى الخصوصية فتفيد زوال العصمة حينئذ وثالثها ان ينقلها العرف الى الرتبه الخاصة من العدد وهي الثلاث فان زوال العصمة اعم من زوالها بالعدد الثلاث فهذه رتب ثلاث لا بد من نقل العرف اللفظ اليها حتى يفيد الطلاق الثلاث فهذه الرتب هي التي اشار اليها الامام ابو عبد الله رحمه الله بقوله اما ان يكون اللفظ يفيد البينونة مع العدد او اصل الطلاق غير انه قد بقيت في القاعدة التي اشار اليها اغوار لم ينبه عليها وهو يريدها وهي امور احدها ان هذه الافادة عرفية لا لغوية وانها تعليه بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي وثانيها ان مجرد الاستعمال وان تكرر لا يكفي في النقل بل لا بد من تكرر الاستعمال الى غاية يصير المنقول اليه يفهم بغير قرينه ويكون هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فقد يتكرر اللفظ في مجازه ولا يكون منقولا ولا مجازا راجحا البته كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم او السخي والقمر والغزال

في جميل الوجه وذلك مكرر على السنة الناس تكررا كثيرا ومع ذلك التكرار
الذي لا يحصى عدده لم يقل احد ان هذه الالفاظ صارت منقولة بل تحمل عند
الاطلاق الا على الحقايق اللغوية حتى يدل دليل على انها اريد بها هذه المجازات
ولا بد في كل مجاز منها من النية القصد الى استعمال اللفظ فيه فعلمنا حينئذ
ان النقل لا بد ان يتكرر الاستعمال فيه الى حد يصير المتبادر الى الفهم
هو المجاز الراجح المنقول اليه دون الحقيقة اللغوية فهذا ضابط في
النقل لا بد منه فاذا احطت علما ظهر لك الحق في هذه الالفاظ وهو انا
لا نجد احدا في زماننا من يقول لامراته عند ارادة تطليقها حبلك على غاربك
ولا انت برية ولا وهبتك لاهلك هذا لم نسمعه قط من المطلقين ولو سمعناه
وتكرر ذلك على اسماعنا لا يكفي ذلك في اعتقادنا ان هذه الالفاظ منقولة
كما تقدم تقريره **واما لفظ الحرام** فقد اشتهر في زماننا في اصل ازالة
العصمة فيفهم من قول القايل انت حرام او الحرام يلزمني انه طلق امراته اما
اما انه طلقها ثلاثا فانا لا نجد في انفسنا انهم يريدون ذلك في الاستعمال
هذا القول فيما يتعلق بمصر والقاهرة فان كان هنالك بلدا اخر تكرر الاستعمال
عندهم في الحرام او غيره من الالفاظ في الطلاق الثلاث حتى صار هذا العدد
هو المتبادر من اللفظ فحينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث بذلك وايالك
ان تقول انا لا افهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا قاله او لانه مسطور

في كتب الفقه

في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلا لك
من جهة الاستعمال والعادة كما يحصل لساير الاعوام كما في لفظ الدابة والنجو
والراوية فالفقيه والعامي في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يسبق الى افهامهم
الا المعاني المنقول اليها فهذا هو الضابط لا فهم ذلك في كتب الفقه فان
النقل انما يحصل باستعمال الناس لا بتسطير الكتب بل التسطير في الكتب تابع ذلك في
لاستعمال الناس فافهم ذلك اذا تقرر ذلك فيجب علينا امور احدها
نعتقد ان مالكا وغيره من العلما انما افتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام
لان زمانهم كانت فيه عوايد اقتضت نقل هذه الالفاظ للمعاني التي افتوا
بها صونا لهم عن الزلل وثانيها انا اذا وجدنا زماننا عريا عن ذلك وجب
علينا الا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ لان انتقال العوايد يوجب
انتقال الاحكام كما نقول في النقود وغيرها فانا نفتي في زمان معين بان
المشتري تلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لان تلك السكة هي
التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك البلد في ذلك الزمان فاذا
وجدنا بلدا اخر وزمانا اخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت بلدا
الفتيا الى السكة الثانية وحرمت الفتيا بالاولى لاجل تغير العادة وكذلك
القول في نفقات الزوجات والاقارب وكسا وبهم يختلف باختلاف العوايد
وتنتقل الفتاوى فيها وتحرم الفتيا بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العوارى

بحسب العوايد وقبض الصدقات عند الدخول او بعده اوقبله فى عادة
يقتى بان القول قول الزوج فى الاقباض لانه العادة وتارة القول قول المراة
فى عدم القبض اذا تغيرت العادة او كانوا من اهل بلد ذلك عادتهم وتحرم
الفتيا لهم بغير عادتهم ومن افتى بذلك كان خارقا للاجماع فان الفتيا بغير
مستند مجمع على تحريمها وكذلك التلوم للخصوم فى تحصيل الديون للغرما
وغير ذلك مما هو مبنى على العوايد مما لا يحصى عدده متى تغيرت فيه العاده
تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاول اذا وضح لك ذلك انفتح
لك ان ما عليه المالكيه وغيرهم من الفقها من الفتيا فى هذه الالفاظ بالطلاق
الثلاث هو خلاف الاجماع وان من توقف منهم عن ذلك ولم تجر المسطورات
فى الكتب على ما هى عليه بل لاحظ تنقل العوايد فى ذلك انه على الصواب
سالم من هذه الورطه العظيمه فتامل ذلك ومن الاغوار التى لم ينبه
عليها الامام ابو عبد الله ان المفتى اذا جاه رجل يستفتيه عن لفظه من هذه
الالفاظ وعرف بلد المفتى فى هذه الالفاظ الطلاق الثلاث او غيره من
الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يساله هل هو من اهل بلد المفتى فيفتيه حينئذ
بحكم ذلك البلد او هو من بلد اخر فيساله حينئذ عن المشتهر فى البلد فيفتيه
به وتحرم عليه ان يفتيه بحكم بلده كما لو وقع التعامل ببلد غير بلد الحاكم حرم
على الحاكم ان يلزم المشترى سكه بلده بل سكه بلد المشترى ان

اختلف السكتان

مسئله اذا تغيرت العاده تغير الحكم اجماع

ذلك

مطلب فيما يتعلق بالمفتى يجب عليه ان يسئل عن عرف اهل البلد ويفتيهم به والا اثم

اختلف السكتان فهذه قاعدة لابد من ملاحظتها وبالاحاطة بها يظهر لك غلط
كثير من الفقها المفتيين فانهم لهم يجرون المسطورات فى كتب ايمتهم على
اهل الامصار فى ساير الاعصار وذلك خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون
عند الله عز وجل غير معذورين بالجهل لدخولهم فى الفتيا وليسوا اهلا لها ولا
عالمين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف احوالها فالحق حينيذ ان
اكثر هذه الالفاظ التى تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع الا الوضع اللغوى وانما
كنايات خفيه لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية فان لم يكن له نية لم
يلزمه شى حتى يحصل فيها نقل عرفى كما بيانه فيجب اتباع ذلك النقل على
حسب ما نقل اللفظ اليه من بينونه او عدد او غير ذلك فهذا هو دين الله
تعالى الحق الصريح والفقه الصحيح **قاعدة** المجاز لا يدخل فى النصوص بل
الظواهر فقط فمن اطلق العشرة واراد التسعه فهو مخطى لغه ومن اطلق صيغ
العموم واراد الخصوص فهو مصيب لغه لانها ظواهر واسما العدد عندهم
نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البته **قاعده** كل لفظ لا يجوز دخول
المجاز فيه لا تؤثر النيه فى صرفه عن موضوعه لان النيه لا تصرف اللفظ
الى معنا الا اذا كان يجوز الصرف اليه لغة هذا هو قاعده شرعيه ن
والاولى قاعده لغويه فبنيت الشرعيه عن اللغويه وهى قاعدة الشرعه
المحمديه وعلى هاتين القاعدتين ترتب قول مالك ومن وافقه من العلماء ان

بل ؟

الاعداد

ان القايل انت حرام على البتة او غير ذلك من الالفاظ لا ينوى فى اقل من
الثلاث بنا على ان اللفظ نقل للعدد المعين وهو الثلاث فصار من جملة اسما
الاعداد واسما الاعداد لا يدخلها المجاز ولا تسمع فيها النية للقاعدتين
المتقدمتين وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القايل انت طالق ثلاثا
ويريد اثنتين لا تسمع نيته فى القضا ولا فى الفتيا او يريد انها طلقت ثلاث
مرات من الولد فتسمع نيته فى الفتيا دون القضا لان الاول ادخل النية
فى لفظ العدد فامتنع والثانى ادخل النية فى اسم جنس الطلاق فحوله لطلق
الولد وبقى العدد فى ذلك الجنس الذى تحول اليه اللفظ لم يتعرض له بالنية
فدخل المجاز فى اسم الجنس لا فى العدد والمجاز فى اسما الاجناس جاير بخلاف
اسما العدد فقبلت النية فى رفع الطلاق بجملته بتحويله لجنس الطلاق اخر
ولم يقبل فى رفع بعضه وهذا يظهر فى بادى الراى بطلانه وان النية اذا
قبلت فى رفع الكل اولى ان تقبل فى البعض والسر ما تقدم تقريره **فان
قلت** ما ذكرته من الحق متعين اتباعه فما سبب اختلاف الصحابة
رضوان الله عليهم فى هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء وكيف شاع الخلاف
فى وضوح هذا المدرك **قلت** سبب اختلافهم رضى الله عنهم فى تحقيق
وقوع النقل العرفى هل وجد فيتبع او لم يوجد فيتبع موجب اللغة اللفظ واذا
وجد النقل فهل وجد فى اصل الطلاق فقط او فيه مع البينونة او مع العدد كما

تقدم تقريره

تقدم تقريره واذا لم يوجد نقل عرفى وبقى موجب اللغة فهل يلاحظه نصوص
اقتضت الحكم فى مثل هذا ام لا او القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك
هو القياس لا النص فهذا هو سبب اختلافهم رضى الله عنهم مع اتفاقهم على هذه
المدارك المذكورة غير انها لم يتضح وجودها عند بعضهم واتضح عند البعض
الاخر اما لو وقع الاتفاق على وجودها وقع الاتفاق على الحكم وارتفع الخلاف
فلا تنافى بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم فى وجودها وترتيب الاحكام
عليها **فان قلت** فلعل مدرك مالك رحمه الله نص او قياس فتستمر
فتاويه فى جميع الاعصار والامصار ولا يلزم تغييرها بتغيير العوايد فان ذلك
انما يلزم فيما مدركه العوايد اما ما هو بالنصوص او الاقيسة فيتأبد فتكون
المفتى بموجبات المنقولات فى الكتب مصيبا لا مخطيا ولم يجتمع بمالك حتى نساله
عما فى نفسه ومع الاحتمال لا يتعين التخطيه ويجب اتباع موجب المنقولات
عن الايمة من غير اعتراض لانا مقلدون لهم لا معترضون عليهم ومتى وجدنا
فتاويهم وجعلنا مدركها نقلناها كما وجدناها لمن يسالنا عن المذهب فانا
نقلة لا مجتهدون **قلت الجواب** عن هذا السوال من وجوه الاول
الاستقرا فانا لسنا جاهلين باللغة الى حد لا نعلم مدلول هذه الالفاظ
لغة مع انها من الالفاظ المشهورة لا من الحوشية وقد تقدم ان اللغة
انما تقتضى الخبر لا ما ذكروه من الانشا ولا يمكن ان يكون مدركهم القياس على فانا

تحقيق هذا البحث

فاذا نعلم مسايل وشرايط القياس وليس فيها ما يقتضى القياس على ما ذكروه
وليس فيها اية من كتاب الله يقتضى اكثر مما قاله القايلون بالخفاة التى دلت
عليها اية التحريم والاحاديث لم احد من العلماء روى فى هذه الاحكام حديثا
وقد وقعت هذه المسله بين الصحابه رضى الله عنهم وبين التابعين ولم نجد
احدا فى كتب الفقه والخلاف روى عن احد منهم انه روى فى ذلك حديثا فلم يبق
سوى العوايد **الثانى** ان الامام ابا عبد الله المازرى امام عظيم فى الفقه
واصوله وحافظا متقنا لعلم الحديث وفنونه وله فى جميع ذلك اليد البيضا
والرتبه العليا وقد تقدم ما قاله فى هذه المسلة من القواعد واشار ان
سبب الخلاف فيها نقل العوايد كما تقدم بسطه فلغى به قدوة فى مدرك هذه
الفروع ومعتمد فى ضوابطها وتلخيصها وقد تابعه على ذلك جماعه من الشيوخ
والمصنفين ولم نجد لهم مخالفا فكان ذلك اجماعا من ايمة المذهب
فالتشكيك بعد ذلك فى المدرك انما هو طلب للتجهيل وتسبيل لغوايه التضليل
الثالث ان قاعده الفقها وعوايد الفضلا انهم اذا ظفروا الفرع بمدرك
مناسب وفقدوا غيره جعلوه معتمد ذلك الفرع فى حق الامام المجتهد الاول
الذى افتى بذلك الفرع وفى حقهم ايضا فى الفتيا والتخريج واستقرا احوال الفقها
فى مسالك النظر وتحرير الفروع تقتضى الجزم بذلك فكذلك يجب هاهنا
ونحن استقرينا هذه المسايل فلم نجد لها مدركا مناسبا الا العوايد فوجب

جعلها مدرك

فوجب جعلها مدرك الايمة افتا وتخريجا والعدول عن ذلك بعد ذلك انما
هو التزام للجهاله من غير معنى مناسب ويويد ذلك فى كلام الشرع اذا ظفرنا
بالمناسبه جزمنا باضافه الحكم اليها مع تجويز الا يكون الامر لذلك عقلا لكن
الاستقرا اوجب لنا ذلك ولا نعرج على غير ما وجدناه ولا يلتزم البعيد
مع وجود المناسب هذا ما اجمع عليه الفقها القياسون واهل الراى والنظر
والاعتبار فاولى ان يفعل ذلك فى كلام غير صاحب الشريعه بل يحمل كلام
العلما على المناسب لتلك الفتاوى السالم عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين
تعارضا او مدركين تقابلا فحينيذ يحسن التوقيف وهذا تقرير ظاهر فى
دفع هذا السوال **المسله الرابعه** ان الانشا كما يكون بالكلام اللسانى
يكون بالكلام النفسانى وكذلك صورت الصورة الاولى ان الله سبحانه
وتعالى انشا السببية فى زوال الشمس لوجوب الظهر وانزل القران
دالا على ما قام بذاته من هذه الانشا بقوله تعالى اقم الصلاه لدلوك
الشمس وان الكتب المنزله عندنا ادله للاحكام لا نفس الاحكام ولا يلزم
اتحاد الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الانشات الشرعيه وكذلك
القول فى الشروط كالحول فى الزكاة والطهارة فى الصلاة وكذلك الموانع
الشرعيه كالكفر من الارث والحيض من الصلاة وغير ذلك من الموانع وما الميراث
ورد الكتاب والسنة فى ذلك انما هو ادلة على ما قام بذات الله تعالى

من انشا هذه الاحكام بذات الله تعالى **الصوره الثانيه** الاحكام
الحكميه الشرعيه وهي الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة
كلها قايمه بذات الله تعالى عند اهل الحق فالكتاب والسنه وغير ذلك
من ادله الشريعه انما هي ادلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك وكذلك
الواحد منا اذا قال لغلامه اسرج الدابة فقد انشا في نفسه ايجابا
وطلبا للاسراج قبل الدلالة عليه بلفظه وكذلك النهي وغيره غير
ان انشانا نحن هذه الامور محدثه وفي حق الله تعالى قديم فان حادث
قلت كيف يتصور الانشا القديم وليس في الازل من يطلب منه
شي ولابد قررت في الفرق بين الانشا والخبر ان الانشا لابد وان يكون
طاريا على الخبر ووصف الطرو بالازليه قلت الجواب عن الاول
ان الله تعالى يوجب في الازل على زيد المعين على تقدير وجوده مستجمع
الشرايط منزال الموانع ذلك غير ممتنع كما يجد احدنا في نفسه طلب تحصيل
العلم والفضايل من ولد ان رزقه الله وهو الان لا ولد له فيتقدم منا
الطلب على وجود المطلوب منه وتقدم الطلب على وجود المطلوب
منه لا غرو فيه وعن الثاني ان ذلك الفرق انما هو في الانشا والخبر
اللغويين باعتبار الوضع اللغوي اما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما
بل هما نوعان لمطلق الكلام النفسي فانه واحد يختلف باختلاف متعلقاته
فان تعلق

فان تعلق باحد النقيضين الوجود او العدم على وجه التبع فهو نسبه
الخبر وان تعلق باحدهما على وجه الترجيح فان كان في طرف الوجود فهو
الايجاب او الندب او العدم فهو التحريم او الكراهة او تعلق بالتسويه
بينهما فهو الاباحه ولا ترتيب بين هذه الانواع بل بينها وبين اصل الكلام
رتبه عقليه لا زمانيه لان العقل يقتضي تقديم العام على الخاص بالرتبه
تقدما عقليا لا زمانيا فلا يلزم منافاة الازل الانشا النفساني ولا
الحدوث **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون هذه الامور اخبارات
عن اراده وقوع العقاب على من خالف وعصى ولا تكون انشاآت قلت
ذلك باطل لوجوه احدها ان الخبر يقبل التصديق والتكذيب وهذه

الامور لا تحتملها فهي انشاآت وثانيها انها لو كانت اخبارا للزم
الخلف فيها عن العصاه اما تفضلا من الله تعالى من غير سبب من المكلف
او بسبب هو التوبه لكن ذلك محال على الله تعالى فلا يكون خبرا عن ذلك
وثالثها انه قد تقرر في علم الكلام ان ارادة الله تعالى واجبة
النفوذ فلو كانت اخبارات عن ارادة العقاب لوجب عقاب كل عاص
وليس كذلك لاجماعنا على حصول العفو في كثير من الصور التي لا
تحصى والنصوص الداله على ذلك من الكتاب والسنه كقوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده الايه وكقوله عليه السلام الندم

توبه والاسلام يجب ما قبله **الصورة الثانية** قوله تعالى في جزاء
الصيد يحكم به ذوا عدل منكم اختلف العلماء فيها فقال الشافعي رضي
الله عنه لا يتصور الحكم فيما اجتمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم
فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد ولا اجتهاد في مواقع الاجماع لانه سعي
في تخطية المجمعين فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع وقال ابو حنيفه
رضي الله عنه النص على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمه
على طريق التاصل ويدل على ذلك امور احدها قوله تعالى فجزاء مثل
ما قتل من النعم فجعل الجزاء المثل لا للصيد نفسه فالنعم واجبه في
المثل الذي هو القيمه لا الصيد نفسه وثانيها انه لو حمل الجزاء
على الصيد نفسه لزم التخصيص وعلى ما ذكرنا لا يلزم التخصيص وذلك
لان قوله تعالى لا تقتلوا الصيد عام في جميع انواع الصيد فلو حمل
الجزا على الصيد خرج منه ما لا مثل له من النعم كالعصافير والنمل وغيرها
واذا قلنا بالقيمه وجب في جميع ذلك القيمه فلا تخصيص وهو اولا فيجب
المصير اليه وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكمين وذلك انما يتاتى اذا
قلنا بالقيمه فانه لا يلزم من اجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على
تقويم صيد ان لا نقوم نحن بعد ذلك لان افراد النوع الواحد تختلف
قيمتها ولا يغني تقويم عن تقويم فيبقى العموم على عمومه في الصحابه ومن

بعدهم اما لو جعلنا

بعدهم اما لو جعلنا في الصيد الجزاء مع انهم قد اجمعوا على ان في الضبع شاة
وفي بقرة الوحش بقرة وفي النعامه بدنه وغير ذلك من الصور التي يفرض
حصول الاجماع فيها فان ذلك يتعين ولا يبقى الحكم منا والاجتهاد بعد ذلك
معنى البته الا في الصور التي لا يقع فيها الاجماع كالفيل وغيره من انواع الصيد
فيلزم التخصيص وهو على خلاف الاصل ورابعها انه متلف من المتلفات
فيجب فيه القيمه كسائر المتلفات وقال مالك رحمه الله في الصيد
مثله من النعم بطريق الاصالة ثم يقوم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام
والصوم كما تقرر في كتب الفقه وهذا هو الصحيح **والجواب**
عما قاله الشافعي رحمه الله ما تقرر من الفرق بين الفتوى والحكم
وبين المفتي والحاكم من ان الحكم انشاء لنفس ذلك الالزام ان كان الحكم فيه
او لنفس تلك الاباحه والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بان الموات
اذا ابطل احياؤه صار مباحا لجميع الناس والفتيا بذلك اخبار صرف عن
صاحب الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع
كنسبة نايب الحاكم والمترجم اليه فنايبه ينشي احكاما لم تتقرر عن مستنيبه
بل ينشيها على قواعد كما ينشيها الاصل فلا يحسن من مستنيبه ان يصدقه
فيما حكم به ولا يكذبه بل يخطيه ويصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده
والمترجم مخبر عما قاله الحاكم لمن لا يعرف كلام الحاكم لعجمته او غير ذلك

والفتوى ؟

مطلب الفرق بين المفتي والقاضي

من موانع التهم فللحاكم ان يصدقه ان صدق ويكذبه ان كذب وهذا المترجم
لا ينشي حكما بل تخبر عن الحاكم فقط وقد وضعت في هذا الفرق كتابا سميته
الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وفيه
اربعون مسئلة تتعلق بتحقيق هذا الفرق وهو كتاب نفيس اذا تقرر معنى الحكم
فالحكام في زماننا ينشيان الالزام على قاتل الصيد فان كانت الصور مجمعا
عليها كان الاجماع مدركا لهم ومع ذلك فهم متثبتون وان لم يكن فيها اجماع فهو
اظهر ويعتمدون على النصوص والاقيسة فلا حاجة الى التخصيص بل النص يبقى
على عمومه والحكم في زماننا عام في الجميع ٥ والجواب عن ما
قاله ابو حنيفة ان الايه قريت فجزاء بالتنوين فيكون الجزاء للصيد ومثل
ما قتل من النعم نعت له فيكون الواجب هو المثل من النعم والقراتان متنزلتان
في كتاب الله عز وجل غير ان قراة التنوين صريحة فيما ذكرناه وقراه
الاضافة محتمله لما ذكرناه ولما ذكرتموه فيجب حملها على ما ذكرناه جمعا بين
القرائتين وهو اولى من التعارض ٥ وعن الثاني ان الضمير في قوله تعالى
ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر على عمومه من غير تخصيص كما في
قوله تعالى الا ان يعفون خاص بالرشيدات ٥ والمطلقات على العموم وكذلك عمومه
قوله وبعولتهن احق بردهن خاص بالرجعيات مع بقا المطلقات على عمومه ٥
وعن الثالث ما تقدم من ان الحكمين ينشيان الالزام وانه لا ينافي حكم الصحابه

ولولا ذلك لكان حكم الصحابه ردا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه عليه السلام حكم في الضبع بشاة وقد حكم به الصحابه رضي الله عنهم

ايضا فلولا ما

ايضا فلولا ما ذكرنا لامتنع حكمهم ٥ وعن الرابع ان جبر الصيد ليس من باب
الجوابر بل من باب الكفارات لقوله تعالى او كفارة طعام مساكين فسماه
كفارة فبطل القياس اذا تقررت المذاهب والمدارك واجوبتها وتعين الحق
مشكلة ع انه انشا في الجميع كانت هذه المسئله من مسايل الانشا فتفطن لها فهي مشكلة
جدا ومن لم يحط علما بحقيقة حكم الحاكم ويعلم الفرق بينه وبين المفتي
علما واضحا اشكلت عليه هذه المسئلة وتعذر عليه الجواب عن اجماع
الصحابه رضوان الله عليهم اجمعين وكيف يجمع بين الاجماع السابق والحكم اللاحق
المسئلة الخامسة اختلف العلماء في الطلاق بالقلب بغير نطق
واختلفت فيه عبارات الفقهاء فمنهم من يقول في الطلاق بالنيه قولان وهم
الجمهور ومنهم من يقول من اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به بلسانه ففيه
قولان وهذه عبارة صاحب الجلاب والعبارتان غير منقحتين عن المسئلة
فان من نوى طلاق امراته وعزم عليه وصمم ثم بدا له لا يلزمه طلاق اجماعا
فقولهم في الطلاق بالنية قولان متروك الظاهر اجماعا وكذلك من اعتقد
ان امراته مطلقة وجزم بذلك ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق اجماعا
وانما العبارة الحسنه ما اتى بها صاحب الجواهر وذكر ان ذلك معناه الكلام
كلامه النفساني ومعناه اذا انشا الطلاق بقلبه بكلامه النفساني ولم يتلفظ به
بلسانه فهو موضع الخلاف وكذلك اشار اليه القاضي ابو الوليد ابن رشد

وقال انهما اذا اجتمعا اعني الكلام النفساني واللساني لزم الطلاق
فان انفرد احدهما عن صاحبه فقولان فصارت النية لفظا مشتركا
فيه بين كلام معان مختلفه في اصطلاح ارباب المذهب تطلق على القصد
والكلام النفساني فيقولون صريح الطلاق لا يحتاج الى النيه اجماعا وفي
احتياجه للنية قولان وهو تناقض ظاهر لكنهم يريدون بالاول قصد
استعمال اللفظ في موضوعه فان ذلك انما يحتاج اليه في الكناية دون
الصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة الصريح احترازا
عن النايم من سبقة لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفساني وقد
بسطت هذه المباحث في كتاب الامنيه في ادراك النيه لا اذا
تقرر ان الطلاق ينشى بالكلام النفساني فقد صارت هذه المسئلة
من مسايل الانشا بكلام النفس وكذلك اليمين ايضا وقع الخلاف
فيها هل تنعقد بانشا كلام النفس وحده اولا بد من اللفظ وبهذا
التقرير يظهر فساد قياس من قاس لزوم الطلاق بكلام النفس على الكفر
والايمان فانهما يكفي فيهما كلام النفس ووقع ذلك في الجلاب وغيره
ووجه الفساد ان هذا انشا والكفر لا يقع بالانشا انما يقع بالاخبار
والاعتقاد وكذلك الايمان والاعتقاد من باب العلوم والظنون لا
من باب الكلام وهما بابان مختلفان فلا يقاس احدهما على الاخر ومن

وجه اخر هو

الايمان ع

وجه اخر هو ان الصحيح في الايمان انه لا يكفي مجرد الاعتقاد بل لا بد من
النطق باللسان مع الامكان على مشهور مذاهب العلماء كما حكاه القاضي
عياض في الشفا وغيره فينعكس هذا القياس على قايسه على هذا التقرير
ونقول وجب ان يفتقر الى اللفظ قياسا على الايمان بالله تعالى ان سلم له
ان البابين واحد فكيف وهو مختلفان والقياس انما يجري في المتماثلات

المسئلة السادسة في بيان الفرق بين الصيغ التي يقع بها الانشا

مسئلة ... الشهادة للنطق الماضي والمضارع

الواقع اليوم في العادة ان الشهادة تصح من المضارع دون الماضي واسم
الفاعل فيقول الشاهد اشهد بكذا عندك ايدك الله ولو قال
شهدت بكذا او انا شاهد بكذا لم يقبل منه والبيع يصح بالمضارع عكس
الشهادة فلو قال ابيعك بكذا او انا بايعك بكذا لم ينعقد البيع عند من
يعتمد على خصوصيات الالفاظ كالشافعي ومن لا يعتبرها لا كلام معه
وانشا الطلاق يقع بالماضي نحو طلقتك ثلاثا واسم الفاعل نحو انت طالق
ثلاثا دون المضارع نحو اطلقك ثلاثا وسبب هذه الفروق بين الابواب
النقل العرفي في الخبر للانشا فاي شي نقلته العادة لمعنى صار صريحا
في ذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغني
المفتي عن طلب النيه معه لصراحته ايضا وما هو لم تنقله العادة لانشا ذلك
المعنى تعذر الاعتماد عليه لعدم الدلاله اللغويه والعرفيه نقلت العاده

فصل مسئلة بالماضي ... في الشهادة يصح بالمضارع دون الماضي

في الشهادة المضارع وحده وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي
فان اتفق وقت اخر تحدث عادة اخرى يقتضي نسخ هذه العادة وتجدد (اتفق)
عادة اخرى اتبعنا الثانيه وتركنا الاولى ويصير الماضي في البيع والمضارع في
الشهادة على حسب ما يتجدد العادة فتامل ذلك واضبطه فمن لم يعرف
الحقايق العرفيه واحوالها واحكامها يشكل عليه الفرق وبهذا التقرير يظهر
قول مالك رحمه الله ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا الى ان المدرك
هو تجدد العادات غير ان للشافعية ان يقولوا هذا مسلم ولكن بشرط
وجود اللفظ المنقول اما مجرد الفعل والمعاطاة الذي يقصده مالك ممنوع
فصل قد تقدم تذييل الانشا بمسايل توضحه وهي حسنة في بابها
فتذييل الخبر ايضا بثمان مسايل غريبه مستحسنه في بابها تكون طرفه للواقف
عليها **المسالة الاولى** اذا قال كلما قلته في هذا البيت كذب
ولم يكن قال شيا في ذلك البيت قبل هذا القول يلزم منه امران محالان
عقلا احدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الخبر وهما خصيصة من خصايصه
وارتفاع خصيصة الشي عنه مع بقايه محال بيانه ان هذا الخبر لا يكون
صدقا لان الصدق هو الخبر المطابق والمطابقه امر نسبي لا يكون الا بين
شيين ولم يتقدم له في هذا البيت خبر اخر حتى تقع المطابقه بينه وبين هذا
الخبر فلا يكون صدقا واما انه ليس بكذب فلان الكذب هو عدم المطابقه

بين الخبر والمخبر

بين الخبر والمخبر عنه وعدم المطابقه بين الشيين فرع تقررهما ولم
يتقدم في هذا البيت خبر صدق حتى يكون الاخبار عنه بانه كذب كذبا
كما انه لم يتقدم له خبر كذب حتى يكون الاخبار عنه بانه كذب صدقا
فلا يكون الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال لانه خبر والخبر لا بد وان
يكون صدقا او كذبا والمحال الثاني انه يلزم من هذا الخبر ارتفاع
النقيضين وارتفاعهما محال عقلا بيانه وذلك ان الصدق عبارة عن المطابقه
والكذب عدم المطابقه والمطابقه وعدمها نقيضان وقد تقدم
ان هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان قد ارتفعا
عنه وهو محال وهذا السوال من الاسوله الصعبه الدقيقه التي يحتاج
الجواب عنها الى فكر دقيق ونظر غويص **الجواب** انا نختار ان
هذا الخبر كذب وتقريره ان الكذب هو القول الذي ليس بمطابق
وعدم المطابقة يصدق بطريقين احدهما ان يوجد في نفس الامر المخبر
عنه على خلاف ما في الخبر كمن قال زيد قايم وهو ليس بقايم فهذا كذب لانه
قول غير مطابق وثانيهما ان لا يوجد في نفس الامر شي البته فيصدق
ايضا عدم المطابقه لعدم ما يطابقه الخبر لا لمخالفته لما وجد كما ان
الله تعالى لو خلق زيدا وحده في العالم صدق عليه انه لم يوافق احدا في
معتقده وانه لم يخالف احدا في معتقده فان المخالفه والموافقه للغير

فرع وجود ذلك الغير فاذا لم يوجد ذلك الغير انتفت الموافقه
له والمخالفه كذلك تقول هاهنا لما لم يوجد خبر اخر في هذا البيت
صدق على هذا الخبر وهو قوله كل ما قلته في هذا البيت كذب انه غير
مطابق لانتفا ما تقع المطابقه معه فهو كذب جزما وكذلك ينبغي لك
ان تفهم من قولنا ان الكذب هو الذي ليس بمطابق هذا المعنى العام الذي
يصدق بطريقين وجود شي يخالفه الخبر اولم يوجد شي البته غير ان
غالب الاستعمال هو القسم الاول والمذهب المشهور انه لا واسطه
بين الصدق والكذب بنا على هذا المعنى العام وكذلك نجيب عن ارتفاع
النقيضين بان نقول الواقع منهما عدم عند المطابقه بالتفسير العام
المتقدم ذكره ومثل هذا الخبر قوله كل ما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان
لم يكذب قط فان هذا الخبر كذب قطعا لانه ان اراد الاخبار المتقدمه
في عمره فهو كاذب لانها كانت صدقا وان اراد هذا الخبر الاخير وحده
فهو ليس بصدق لعدم خبر اخر يطابقه وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه
فهو مخبر ان خبره هذا الخبر الاخير خبران احدهما غير مطابق للاخر
وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سوا اراد الاخبار المتقدمه او اراد
هذا الخبر هذا الذي ادعاه الامام فخر الدين وغيره والذي اعتقده ان
هذا الخبر لا يقطع بكذبه لجواز ان يريد الخبر الاخير وحده ويكون
عدم مطابقته

عدم مطابقته لعدم ما تمكن المطابقه معه فهو غير مطابق بالمعنى الاعم
كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا التقرير فلا يقطع بكذب
هذا الخبر لهذا الاحتمال فان كذب في جميع عمره او في جميع ما قاله في هذا
البيت ثم قال كل ما تكلمت به في جميع عمري صدق او جميع ما قلته في هذا البيت
صدق فان اراد ما تقدم منه قبل هذا الخبر فهو كاذب قطعا وان اراد هذا
الخبر فهو كاذب ايضا لان الصدق مطابقه الخبر لغيره والخبر عن الخبر
بانه صدق يقتضي تقدم رتبه المخبر عنه عن الخبر وتاخير الشي عن نفسه
بالرتبة محال فاذا اراد الجميع من الاخبار المتقدمه وهذا الخبر فالمطابقه
لم تحصل ايضا في الجميع فيكذب ايضا ولم يتات لنا ها هنا في الخبر الاخير
ما تاتى لنا فيه اذا قال انا كاذب فيه لان الصدق يشترط فيه المطابقه
فيحتاج الى شيئين حتى يحصل المطابقه بينهما اما اذا قال انا كاذب
فيه فقد ادعى عدم المطابقه وهي تصدق بطريقين اما المخبر عنه غير
مطابق واما بعدم المخبر عنه بالكليه كما تقدم تقريره فلا جرم امكنا
ان نجعل الخبر الواحد كذبا ولم يمكنا ان نجعله صدقا فتامل هذا الفرق
ولاحظ فيه ان الكذب اعم والاعم قد يوجد حيث لا يوجد الاخص
فاما فخر الدين وغيره فقد سووا بين البابين وقصروا الكذب في عدم المطابقه
على احد قسميه وقال اذا قال انا كاذب في الخبر الاخير فهو كاذب

مسئلة الوعد والوعيد

لتاخير الخبر عن المخبر عنه بالمرتبة وتاخير الشي عن نفسه محال لكن الكذب
اعم مما ادعاه كما تقدم بيانه فلا يلزم ما قاله **المسئلة الثانية** وعد
الله ووعيده وقع لابن نباتة في خطبة الحمد لله ان وعد وفا واذا تواعد
تجاوز وعفا وحسن ذلك عنده على ما جرت العوايد من التمدح بالوفا في
الوعد والعفو في الوعيد قال الشاعر في المعنى

واني وان واعدته او وعدته لمنجز ميعادي ومخلف موعدي

فتمدح بهما وقد انكر العلماء على ابن نباتة ذلك وتقرير الانكار ان
كلامه هذا يشعر بثبوت الفرق بين وعد الله تعالى ووعيده والفرق
بينهما محال عقلا لانه ان اريد بالوعد والوعيد صورة اللفظ وما دل عليه
بوضعه اللغوي في العموم فانهما سواء في جواز دخول التخصيص فيهما
فما دخل التخصيص في قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره بمن عفي عنه
تفضلا او بالتوبة او غير ذلك فلم يره شرا مع عمله له فكذلك دخل التخصيص
في قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بمن حبط عمله بردته وسوء خاتمته
او اخذت اعماله في الظلامات بالقصاص وغيره فلم ير خيرا مع انه عمله
وكذلك جميع اخبارات الوعد والوعيد يخرج منها من لم يرد باللفظ ويبقى
المراد فلا فرق بينهما من هذا الوجه وان اريد بالوعد والوعيد ما اريد
بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالنعيم او العقاب فيستحيل ان من اراده

الله تعالى بالخير

اراد الله تعالى بالخبر ان لا يقع مخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى
بل يجب حصول النعيم لمن اراده الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وحصول العقاب لمن
اراده الله تعالى بالاخبار عن عقابه لئلا يلزم الخلف فحينئذ لا فرق ايضا بينهما
فان قلت اريد بالوعيد صورة العموم وهو قابل للتخصيص وبالوعد
من اريد بالخطاب فان يتخير فيه الوفا بذلك الموعود وحينئذ يندفع المحال
وتصح هذه العبارة **قلت** هذا ممكن غير انه يوهم ان الله تعالى
يعفو عمن اريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما جرت
به العادة من التمدح بالعفو وان اكذب احدنا نفسه كما قاله الشاعر
فان التكذيب جايز علينا ونمدح به ويحسن منا في مواطن وهو محال
على الله تعالى واذا اوهم مثل هذا حرم اطلاقه لان اطلاق يوهم محالا على الله تعالى
بلغ حرام **المسئلة الثالثة** اذ فرضنا رجلا صادقا على الاطلاق وهو زيد
فقلنا زيد ومسيلمة العبسي صادقان او كاذبان استحال في هذا الخبر ان
ه هما يكون صادقا والا لصدق مسيلمة في قولنا صادقان او كاذبين زيد في قولنا
هما كاذبان ويستحيل ايضا ان يكون هذا الخبر كذبا للزوم صدق مسيلمة في
زيد قولنا هما كاذبان او كذب زيد في قولنا هما صادقان لكن كذب محال لان
الفرض خلافه اذا ارتفع عنه الصدق والكذب لزم ارتفاع النقيضين
كما تقدم تقريره قبل هذا فيمن قال انا كاذب في بيت لم يتكلم فيه الا بهذا

الكلام قد تقدم مبسوطا ويلزم ايضا وجود الخبر بدون خصيصه وهو قبول
الصدق والكذب وهو محال ايضا **والجواب** قال الامام فخر الدين
في كتاب الاخبار ان هذا الخبر في قوة خبرين فاذا قلنا زيد ومسيلمة
صادقان تقديره زيد صادق ومسيلمة كاذب فالاول خبر صادق والثاني
خبر كاذب وكذلك اذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب في مسيلمة وكذب
في زيد وهذا الجواب يبطل بتصديق الغرض بان نقول صادق او كاذب [الجمع]
ونجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ او يقول المتكلم المجموع والاخبار [اردت]
عنه ولم ارد الاخبار عن كل واحد منهما فيبطل هذا الجواب والجواب الحق
ان نلتزم في قولنا هما صادقان انه كذب وتقريره ان الكذب نقيض الصدق
كما تقدم تقريره فان عدم المطابقة الذي هو نقيض المطابقة والمتكلم اخبر
عن حصول المطابقة في المجموع او كل واحد منهما وليست كذلك لان
الحقيقة تنتفي بانتفاء جزئها فتنتفي المطابقة في المجموع بنفيها في احدهما ولا شك
انها منتفية في احدهما فيكون الحق نفي المطابقة في المجموع فيكون الخبر كذبا
وكذلك اذا قلنا هما كاذبان فانا اخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة في حق
كل واحد منهما واذا قال قايل العدم يشمل زيدا وعمرا كذب خبره
هذا بوجود احدهما فان مجموع العدمين ينتفي بانتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت
وقد اشار الامام فخر الدين الى ان الخبر يكون كذبا غير انه لم يبسط تقريره

المسئلة الرابعة اذا قلنا الانسان وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانه
ينتج الانسان وحده حيوان وهذا خبر كذب مع ان مقدماته صحيحة فكيف
ينتج الصادق الخبر الكاذب وكذلك اذا اجوزناه يبطل علينا باب الاستدلالات
والجواب ان الفساد انما جاء من جهة المقدمة الاولى هي مقدمتان التفت
احدهما بالاخرى احدهما سالبة والاخرى موجبة فان قلنا الانسان وحده ناطق
معناه انه ناطق وغيره غير ناطق هذا هو مدلول وحده لغة فان جعلنا مقدمة
الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فانه يصير الانسان ناطق وكل ناطق حيوان
ينتج كل انسان حيوان ولا محال في هذا وان جعلنا مقدمة القياس هي السالبة
لم يصح الانتاج لفوات شرطه وهو ان الشكل الاول من شرطه ان تكون صغراه
موجبة وهذه سالبة فلا يصح الا ترى انك اذا قلت لا شيء من الانسان بحجر
وكل حجر جماد كانت النتيجة كل انسان جماد وهو باطل فلا بد ان يكون مقدمة
القياس في هذا الشكل موجبة اذا كانت صغرى وهذا الكلام قد جعلت فيه
سالبة فلذلك حصل امر محال واذا جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة
امتنع ايضا فانه لا قياس عن ثلاث مقدمات ولانه يلزم الفساد من كون
احدهما سالبة كما تقدم **المسئلة الخامسة** نقول الغول يغذوا
الحمام والحمام يغذو البازي فالمقدمات صادقتان والخبر الذي انتجاه
كاذب وهو قولنا الغول يغذو البازي فانه لا ياكل الا اللحم فكيف ينتج الصادق

الكاذب وذلك يخل بنظام الاستدلال والجواب ـــــ ان الفساد جا
من جهة عدم اتحاد الوسط فان قولنا الغول يغذو الحمام الاصل ان
نقول وهما يغذو الحمام يغذو البارى ولم ناخذ بل اخذنا مفعوله وضابط
اتحاد الوسط الذي هو شرط في الانتاج ان ناخذ عين الخبر في المقدمه
الاولى نجعله مبتدأ في الثانيه وهنا لم ناخذ بل اخذت مفعوله جملته مبتدأ
في الثانيه فلم يتحد الوسط واذا لم يتحد الوسط لم يحصل الانتاج ونظيره الوسط
ان نقول زيد مكرم خالدا او خالد ملازم عمرا وذلك غير لازم لجواز ان
يكون زيد عدوا للعمرو ولم يكرمه وعلى هذا المنوال متى اخذت مفعول
الوسط بطل الانتاج ومتى اخذته نفسه هو الذي تحصل به الانتاج
ويصدق معه الخبر فتامل ذلك **المسئلة السادسة** نقول كل
زوج عدد والعدد اما زوج او فرد ينتج الزوج اما زوج او فرد
والاخبار عن كون الزوج منقسما الى الزوج والفرد كاذب فان التقسيم
الى شيئين لا بد ان يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين والفرد بلغ
والمقدمتان صادقه والخبر الذي انتجاه كاذب فيلزم المحال كما تقدم
الجواب ـــــ ان المحال انما نشأ من جهة ان المقدمه الثانيه
في هذا الشكل من شرطها ان تكون كليه وقولنا العدد اما زوج او فرد
قضيه منفصله نص ارباب المنطق على انها انما تكون كليه بازمانها
واوضاعها

ان
واوضاعها فان لم تعم الاشارة الى ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع
الاحوال وعلى جميع التقادير والا لم تكن كليه اذا تقرر هذا فنقول ما تريد
بقولك العدد اما زوج او فرد تريد بالعدد في اي حالة كان او حيث الجمله
فان اردت الاول كان معنى كلامك العدد في حالة كونه زوجا هو منقسم الى
الزوج والفرد وذلك كاذب وان وقع في حال كونه فردا انقسم اليهما ايضا
فهذه المقدمه كاذبه ضرورة على هذا التقرير فان اردت بالعدد العدد من
حيث الجمله فهو اشاره الى القدر المشترك بين جميع الاعداد فان القدر المشترك
منقسم الى الانواع وذلك صادق غير انها اذا صدقت المقدمه على هذا التقدير كانت
جزئيه فان المشترك يكفي في تحقيقه صورة واحده واذا كانت جزئيه بطل شرط
الانتاج وهو كون المقدمه الثانيه كليه فظهر حينئذ ان هذه المقدمه الثانيه
كاذبه او فات فيها شرط الانتاج على التقديرين لا تصح النتيجه ولا يوثق بالخبر
الناشي عن هذا التركيب **المسئلة السابعة** نقول الوتد في الحايط
والحايط في الارض فالوتد في الارض ينتج قوله الوتد في الارض وهو خبر
كاذب فان الوتد ليس في الارض فقد انتج الصادق الكاذب فيلزم المحال
كما تقدم **الجواب** ـــــ ان هذا الكلام فيه توسع وهو قولك الحايط
في الارض فانا لم نغيب جملته في الارض بل اساسها فهو مجاز من باب اطلاق
الجزء على الكل فلو صدق اللفظ حقيقته وان جمله الحايط في الارض كان الوتد

في الارض جزما وكان الخبر حقا كقولنا المال في الكيس والكيس في
الصندوق فالمال في الصندوق وهذا خبر حق لانه ليس فيه توسع بخلاف
الحايط في الارض فان قلت ظرف الزمان والمكان ليس من
شرطه الاحاطة كقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والمراد
ما على ظهرها وكقوله تعالى وهو الذي في السماء اله الايه وهو انما يعبد
فوق ظهرها فاللفظ حقيقة وكذلك اذا قلنا زيد عنده حقيقة ولم
يغيب في المكان الذي انت فيه وكذلك زيد في الزمان ليس معناه الاحاطه
لان الزمان هو اقتران حادث بحادث والاقتران نسبه واضافه واضافه
لم يحط بزيد كاحاطه ثوبه به انما هي في سلك الحادثين لا يتعداهما وكذلك
اذا فسرنا الزمان بحركات الفلك فان الحركه قايمه بالفلك لم يحط
بزيد وغيره من حوادث الارض بل المحيط هو الفلك وحده فظهر حينيذ
ان تسميه الزمان والمكان ظرفين ليس معناه ذلك الغيبه فيهما واحاطتهما
بالمظروف فبطل ما ذكرتموه من التوسع وبطل ايضا ما يعتقده كثير من
النحاه من الظرفيه الحقيقه قلت اذا التزمت هذا القول
الوتد في الارض حقيقه ويكون الخبر صادقا ولا محال حينيذ والسوال
والاشكال انما جا من قبل ان الوتد ليس مغيبا في الارض اما على هذا التقدير
فلا يلزم اشكال ولا يضرنا التزام ما ذكرته فالسوال ذاهب على كل

تقدير وهو المقصود

تقدير وهو المقصود **المسله الثامنه** قولنا هذا الجبل ذهب لان كل
من قال انه ذهب قال انه جسم وكل من قال انه جسم صادق ينتج ان
كل من قال انه ذهب صادق وهذا الخبر كاذب مع صدق المقدمات
وبهذا النمط يستدل على ان ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع
انواع المحالات تقررها بهذا الدليل وهذه مغلطه عظيمه والجواب
عنها من وجوه احدها ان قول القايل هذا الجبل ذهب محال وكذب
والمحال يجوز ان يلزمه المحال ويكون المحال من احداهما النتيجه انما نشا من
هذا المحال فنحن نلتزم انه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور وانما
المحذور في كونه ذهبا في نفس الامر وثانيها ان لا نسلم انه يقول انه جسم
فان قوله هو ذهب محال والمحال يجوز ان يلزمه المحال وهو كون الذهب
ليس بجسم فتبطل المقدمه الاولى فلا تلزم النتيجه وثالثها انا نسلم صحه
المقدمات ونسلم انه صادق لكنه قد تقدم من قوله امران في قوله انه
ذهب والاخر قوله انه جسم (فهو صادق) لا في قوله انه ذهب فلا يحصل المقصود للسايل
لا سيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد وصوره واحده وقد بيناها
فاندفع الاشكال فهذه نبذه من الاخبار مشكله لا يتحدث فيها الا الفضلا النبلا
لتوقف سوالها وجوابها على دقايق من العلوم وقد تذكر في سياق المغالطات
فيعسر الجواب عنها وقد اتضح منها جمله ها هنا توجب الاعانه على فهم

نهم غيرها وبالله المستعان

الفرق الثالث

بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط العقليه والشرعيه والعاديه فان اكثر الناس تعتقد ان الكل معنى واحدا وان اللفظ مقول عليها بالتواطي وان المعنى واحد وليس كذلك بل الشروط اللغويه قاعدة مباينه لقاعدة الشروط الاخرى ولا يظهر الفرق بين القاعدتين الا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع ه اما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته ه اما القيد الاول فاحتراز من الشرط فانه لا يلزم من وجوده شي انما يوثر عدمه في العدم ه والقيد الثاني احتراز من المانع فان المانع لا يلزم من عدمه شي انما يوثر وجوده في العدم ه والقيد الثالث احتراز من مقارنه وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او اخلافه بسبب اخر حالة عدمه فلا يلزم العدم ه واما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شي من المناسبه في ذاته بل في غيره ه فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شي ه والقيد الثاني احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود ه القيد الثالث احتراز من مقارنه وجوده لوجود السبب فيلزم الوجود لكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب او قيام المانع فيلزم

العدم لاجل المانع

العدم لاجل المانع لا لذات الشرط ه والقيد الرابع احترازا من جزء العله فانه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير انه مشتمل على جزء المناسبه فان جزء المناسبة مناسب ه واما المانع فهو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود ه والقيد الثاني احتراز من الشرط والقيد الثالث احتراز من مقارنة عدمه لعدم الشرط فيلزم العدم او وجود السبب فيلزم الوجود لكن بالنظر لذاته لا يلزم شي من ذلك اذا تقرر ذلك فظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب وجوده وعدمه والثلاثه تصلح الزكاة مثالا لها فالسبب النصاب والحول شرط والدين مانع اذا ظهر حقيقة كل واحد من السبب والشرط والمانع فظهر ان الشروط اللغويه اسباب بخلاف غيرها من الشروط العقليه كالحياة مع العلم او الشرعيه كالطهارة مع الصلاة ه والعاديه كالسلم مع صعود السطح فان هذه الشروط يلزم من عدمها العدم في الشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم فقد يوجد الشرط عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد يعدم لمقارنه الدين كدوران الحول مع وجود النصاب ه واما الشروط اللغويه التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق يلزم

من الدخول الطلاق ومن عدم الدخول عدم الطلاق الا ان يحلفه بسبب
اخر فاذا ظهر ان الشروط اللغويه اسباب دون غيرها فاطلاق اللفظ على
القاعدتين امكن ان يقال بطريق الاشتراك لانه مستعمل فيهما والاصل
في الاستعمال الحقيقة وامكن ان يقال بطريق المجاز في احدهما لان المجاز ارجح
من الاشتراك اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه
وامكن ان يقال انه بطريق التوطي باعتبار قدر مشترك بينهما وهو توقف
الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان المشروط العقلي وغيره يتوقف
دخوله في الوجود على وجود شرطه وان كان وجود شرطه لا يقتضيه ثم
ان الشروط اللغويه يمكن التعويض عنه والاخلاف والبدل كما اذا قال لها
ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم يقول لها انت طالق ثلاثا فيقع الطلاق الثلاث
بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة وكقوله ان اتيتني بعبدي الابق فلك
هذا الدينار ولك ان تعطيه اياه قبل ان تاتي بالعبد هبة ويخلف الهبه
استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ويمكن ابطال شرطيته كما اذا نجز الطلاق فان
التنجيز ابطال التعليق وكما اذا اتفقا على فسخ الجعاله والشروط الشرعيه
لا يقتضي يقبل وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاخلاف ولا يقبل ابطال
الشرطيه الا الشرعيه خاصة فان الشرع قد يبطل شرطيه الطهارة والستارة
عند معاوضه التعذر او غيره فهذه ثلاث فروق اقتضا الوجود والبدل

والابطال

والابطال اذا تلخص الفرق بين القاعدتين وتميز كل واحد منهما عن
الاخرى فنوضح ذلك بذكر مسايل من الشروط اللغويه فيها مباحث دقيقه
وامور غامضه واشارات سنيه فتكون الاحاطة بها حليه للفضلاء
وجمالا للعلماء ولنقتصر من ذلك على ثمان مسايل المسئلة الاولى انشد
بعض الفضلا ما يقول الفقيه اسه ولا زال عنده احسان في فتى علق
الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان اعلم ان هذا البيت من نوادر الابيات
واشرفها معنا وادقها فهما واعزها استنباطا لا يدرك معناه الا العقول
السليمه والافهام المستقيمه والفكر الدقيقه من افراد الادبا واحاد
الفضلا النبلا بسبب انه بيت واحد وهو مع صعوبه معناه ودقه مغزاه
مشتمل على ثمانيه ابيات في الانشاد بالتغيير والتقديم والتاخير بشرط
استعمال الالفاظ في حقايقها دون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على
القانون العزى وكل بيت مشتمل على مسئله من الفقه في التعاليق الشرعيه
والالفاظ اللغويه وتلك المسئله صعبه المعزى وعرة المرتقا مشتمله على
سبع مايه مسئله وعشرين مسئله من المسايل الفقهيه والتعاليق اللغويه
بشرط التزام المجاز في الالفاظ واطراح الحقايق والاعراض عن ضابط
الوزن وقانون الشعر بان يطول البيت من ضعفه وتحصل هذا العدد
العظيم من هذه اللفظات الثلاث وتبديلها باضدادها واستعمالها

في مجازاتها وتنقلها في التقدم والتاخير مفترقه ومجتمعه على ما سياتي
بيانه ان شا الله تعالى وقد وقع هذا البيت لشيخنا الولي الامام الصدر
العالم جمال الفضلا رييس زمانه في العلوم وسيد وقته في التحصيل
والمفهوم جمال الدين الشيخ ابي عمرو بارض الشام وافتى فيها وتفنن وابدع فيها وتنوع
رحمه الله وقدس روحه الكريمه ۞ وها انا قايل لك لفظه الذي
وقع لي بعضه ونصه ثم اذكر لك بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من
فضله ۞ قال رحمه الله هذا البيت من المعاني الدقيقه الغريبه
التي لا يعرفها في مثل هذا الزمان احد ولقد سيلت عن هذه المسله
بمصر واجبت بما فيه الكفايه ثم سيلت عنها بدمشق فقلت هذا البيت
ينشد على ثمان اوجه لانما بعد قبل الاولى قد يكون قبلين وقد يكون
بعدين وقد يكونان مختلفين فهذه اربعه اوجه كل منها قد يكون قبله قد
قبل وقد يكون قبله بعد فصارت ثمانيه ۞ فاذكر قاعدة ينبني عليها
تفسير الجميع وهو كل ما اجتمع فيه منها قبل وبعد فالغهما لان كل شهر حاصل
بعد ما هو قبله وحاصل قبل ما هو بعده فلا يبقى حينيذ الا بعده رمضان فيكون
شعبان او قبله رمضان فيكون شوالا فلم يبق الا ما جميعه قبل او جميعه بعد
فالاول هو الشهر الرابع من رمضان لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر
تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذو الحجه ۞ والثاني ايضا ولكن على

العكس لان

العكس لان معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تاخر رمضان بعد شهرين
بعده وذلك جمادى الاخرة فاذا تقرر ذلك فقبل ما قبل قبله رمضان ذو الحجه
وقبل ما بعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان وبعد لان
ما قبل قبله رمضان شوالا لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وقبل ما
بعد قبله رمضان شوال لان المعنى ايضا قبله وذلك شوال فهذه الاربعه
الاول ثم احد الاربعه الاخرى على ما تقدم فان بعد ما قبل قبله
رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعد بعده
رمضان جمادى الاخره لان ما بعد ما بعده شعبان وبعده رمضان
فهو جمادى الاخره وبعد ما قبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده
رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد قبله رمضان شعبان لان المعنى قبله
بعده رمضان وذلك شعبان قلت فهذا نص ما وجدته مكتوبا عنه
رحمه الله في تعليق علق عنه في مسايله النادرة التي سيل عنها وبقيت امور
لم يتعرض لها الشيخ ينبغي زيادتها وايضاحها فكمل بذلك بيان المسله ان
شا الله تعالى احدها زيادة ايضاح كون البيت ثمانيه بالتصوير فان البيت
اصلا وفروعا فاصله اجتماع ثلاثه قبلاته ويتفرع عنه سبعه اخرى احدها
ان يبدل الجميع بالبعدات نحو بعد ما بعد بعده فهذه الصورة الثانيه الثالثه
ان يبدل من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعده الرابعه ان يبدل من الثاني

والثالث دون الاول نحو قبل بعد بعده الخامسه ان يوسّط البعدين قبلين
نحو قبل ما بعد قبله السادسه ان تعمد الي البعدات الثلاث فتعمل فيها كما
علمنا في القبلات فتقول بعد ما قبل بعد قبله رمضان السابعه ان تبدل
من البعدين الاخيرين دون الاول نحو بعد ما قبل قبله الثامنه ان توسّط
القبل بين البعدين كما وسّطنا البعد بين القبلين فيكون بعد ما قبل بعده
فيحدث لنا عن القبلات الثلاث اربع مسايل وعن البعدات الثلاث
اربع مسايل بالابدال على التدريج والتوسّط كما تقدم تمثيله وثانيها
ان ما في البيت لم يتحدث الشيخ رحمه الله عليها ولا على اعرابها وهل تخلّ
هذه الفتاوى مع بعض التقادير فيها ام لا فاقول ان ما يصح فيها
ثلاثه اوجه ان تكون زايدةً وموصوله ونكره موصوفه ولا تختلف
الفتاوى مع شي من ذلك بل تبقى الفتاوى الاحكام على حالها فالزايده نحو
قولنا قبل قبل قبله رمضان ولا يعتد بها اصلاً وتبقى الفتاوي كما تقدم
والموصوله تقديرها قبل الذي استقر قبل قبله رمضان وتكون الاستقرار
في قبل الذي بعدها هو صلتها والفتاوي على حالها وتقدير النكره الموصوفه
قبل شي استقر قبل قبله رمضان فيكون الاستقرار العامل في الظرف
الكاين بعدها هو صفه لها وهي نكره مقدّرة بشي فهذا تقرير ما في البيت
واعرابها وثالثها ان هذه القبلات والبعدات ظروف زمان مظروفاتها

الشهر هاهنا

الشَّهر هاهُنا ففي كلّ قبل وبعد شهر هو المستقر فيه مع ان اللّغة
تقبل غير هذه المظروفات لان القاعدة انا اذا قلنا قبل قبله رمضان احتمل
ان يكون شوالاً فانّ رمضان قبله واحتمل ان يكون يوماً واحداً من شوال فانّ
رمضان قبله فلو قال القايل رمضان قبل عيد الفطر لصدق ذلك وكان
حقيقه لغويه لا مجازاً لكن هذه المسايل بنيت على ان المظروف شهر تام
بقرينه السياق ولضرورة الضمير في قبله العايده على الشهر المسول عنه
فاذا كان شوالاً وهو قد قال قبله رمضان تعذر ان يحمل على بعض الشهر
الّا على المجاز فانّ بعض الشهر او يوم الفطر وحده ليس هو شوالاً بل بعض
شوال فيلزم المجاز لكن الفتاوى في هذا البيت مبنيّة على الحقيقه هذا
تقرير قبله الاخير الذى صحبه الضمير واما قبل المتوسّط فليس معه
ضمير يضطرنا لذلك بل علمنا انّ مظروفه شهر بالدليل العقلي لانّ رمضان
اذا كان قبل قبل الشهر المسول عنه تعين مظروف القبل المتوسّط شهراً ايضاً لانه
ليس بين شهرين من جميع الشهور اقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر
بل لا يوجد بين شهرين عربيين الا شهر فلذلك تعين مظروف هذه الظروف
شهوراً تامّة وقولي عربيين احترازٌ من القبطيه فان ايام النسي تتوسّط بين
مسرى وتوت ورابعها انّ قاعدة العرب انّ الاضافه يكفي فيها ادنى ملابسه
كقول احد حاملي الخشبة شل طرفك فجعل طرف الخشبة طرفاً له لاجل الملابسه

يوم

الى احد القبلين وهو الذي اضيف
الضمير مظروفه شهر ...

قاله صاحب المفصل ن وانشد في هذا المعنى ن اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة
فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لعملها عند طلوعه ونحو ذلك من الاضافات
ومنه قوله تعالى ولا نكتم شهادة الله اضيف الشهادة اليه بسبب انه تعالى
شرعها لا لانه شاهد ولا مشهود عليه ولذلك دين الله ونفخنا فيه من روحنا
ولله على الناس حج البيت فالاضافة في الجميع مختلفة المعاني وهي حقيقة في الجميع
باعتبار معنى عام وهو كما قاله صاحب المفصل بادنى ملابسة اذا تقررت
هذه القاعدة فهذه القبلات والبعدات المضاف بعضها الى بعض يحتمل
من حيث اللغة ان يكون كل ظرف اضيف للمجاور او لمجاور مجاوره
او لمجاور مجاور مجاوره على رتب ثلاث او اكثر من ذلك فيكون الشهر الذي
قبل رمضان هو ربيع فان ربيعا قبل رمضان بالضرورة ويومنا هذا يوم
القيامة بالضرورة وهو كله حقيقة غير ان الظروف التي في البيت حملت
ان ع على المجاور الاول لانه الاسبق للفهم مع غيره حقيقة ايضا فهذه الملاحظة
لا بد منها في هذه الفتاوي وخاصتها ان تعلم انك اذا قلت قبل قبل قبله ماع
رمضان فالقبل الاول هو عين رمضان لانه مستقر في ذلك الظرف وكذلك
بعد ما بعد بعده رمضان فالبعد الاخير هو رمضان لانه مستقر فيه
ومتى كان القبل الاول هو رمضان فالقبلات الاثنتان بعد شهران اخران
يتقدمان على الشهر المسؤول عنه وكذلك بعد ما بعد بعده رمضان البعدان
الاخيران شهران

الاخيران شهران اخران يتاخران عن الشهر المسؤول عنه والرتب دايما في
البيت اربع الشهر المسؤول عنه وثلاث ظروف لغيره هذا لا بد منه ثم هاهنا
نظر اخر وهو انا اذا قلنا قبل ما بعد بعده رمضان فهل نجعل هذه الظروف
متجاورة على ما نطق بها في اللفظ فيتعين ان يكون الشهر المسؤول عنه هو رمضان
فان كل شيء فرض له ابعاد كثيرة متاخرة عنه فهو قبل جميعها فرمضان قبل
بعده وبعد بعده وجميع ما يفرض من ذلك الى الابد هو قبل تلك الظروف كلها
الموصوفة ببعد وان كانت غير متناهية وكذلك يصدق ايضا انه بعد
قبله وقبل قبله الى الازل وما لا نهاية لها من القبلات فيكون رمضان ايضا
ويبطل ما قاله الشيخ رضي الله عنه فانه عين في الاول شوالا وفي الثاني
شعبان ومقتضى ما ذكرته لك من النظر ان يكون الشهر المسؤول عنه هو رمضان
في المثلثين او نقول مقتضى اللغة خلاف هذا التقرير وان لا تكون هذه الظروف
المنطوق بها مرتبة على ما هي في اللفظ بل قولنا قبل ما بعد بعده فبعده الاولى
المتوسطة بين قبل وبعد متاخرة في المعنى وقبل المتقدمة متوسطة بين
البعدين منطبقة على بعد الاخيرة وتكون بعد الاخيرة بعد وقبل معا وليس
ذلك محالا لانه بالنسبة الى شهرين واعتبارين وتقرير ذلك ان العرب
اذا قالت غلام غلام غلامي فهؤلاء الارقاء منعكسون في المعنى فالغلام الاول
المقدم ذكره هو الغلام الاخير الذي ملكه عبد عبد عبدك لانه عبدك

والغلام الاخير هو عبدك الاول الذى ملكته ملك هو عبدًا اخر له
ملك ذلك العبد الاخر المقدم ذكره وكذلك اذا قلت صاحب صاحب العبد
صاحبي فالمبدو به هو ابعد الثلاث عنك والاقرب اليك هو الاخير والمتوسط
متوسط هذا هو مفهوم اللغة فى هذه الاضافات على هذا الترتيب اذا عرفت
هذا فنقول قولنا قبل ما بعد بعده رمضان هو شعبان كما قال الشيخ رحمه الله لان
شعبان بعده رمضان وبعد بعده شوال فقولنا مجاوز لبعده الاخير لانه لم قبل
يقل قبل بعده بل قبل بعد بعده فجعل قبل مضافا فى المعنى لبعد متاخر عن بعد وهو
البعد الثانى فيكون رمضان قبل البعد الثانى والبعد الثانى هو شوال فالواقع
قبله رمضان وليس لنا شهر بعده بعد ان رمضان قبل البعد الاخير وهو الا
شعبان **فان قلت** فرمضان حينئذٍ هو قبل البعد الاخير
وهو بعد شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم ان يكون قبل وبعد
وهو محال لان البعد والقبل ضدان واجتماعهما فى الشى الواحد محال
قلت مسلم انهما ضدان وانما اجتمعا فى شىءٍ واحدٍ وهو رمضان ل
ولكن باعتبار اضافتين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار
شعبان كما يكون المسلم صديقًا للمومنين عدوًا للكافرين فيجتمع فيه الصداقة
والعداوة باعتبار فريقين وذلك ممكن ليس بمحال انما المحال ان لو اتحدت
الاضافة ولم تتحد اذا تقرر لك هذا فيتعين انا لو زدنا فى لفظ بعد لفظه
اخرى منه

اخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعد بعده رمضان تعين ان يكون الشهر المسول عنه
رجبًا وان جعلنا البعدات اربعه تعين ان يكون جمادي الاخرة او خمسة
تعين ان يكون جمادى الاول او ستة تعين ان يكون ربيع الاخر ولذلك
كل ما زدت بعدًا انتقلت شهرًا قبل فان هذه الظروف شهور كما تقدم
تقريره فيتخرج لك على هذا الضابط مسايل متناهيه غير المسايل الثمانيه غير
التى فى البيت واذا وصلت اكثر من اثنا عشر ظرفًا فقد دارت السنة معك كنت
فربما عدت الى عين الشهر الذى قلته فى مثله ولكن من سنة اخرى ولذلك
يكون الحال فى السنين اذا كثرت فتامل ذلك هذا كله اذا قلنا قبل ما بعد
بعده فان عكسنا وقلنا بعد ما قبل قبله رمضان فمقتضى جعلنا الظروف
متجاورة على ما هى عليه فى اللفظ يكون الشهر المسول عنه رمضان فان كل
شيءٍ بعد جميع ما هو قبله وبعد قبلاته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال
انه شوال بنا على ما تقدم وهو ان القبل الاول متقدم على البعد الاول والبعد
الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف للضمير العايد على الشهر المسول
عنه فنفرض شهرًا وهو شوال فقبله رمضان وقبل رمضان شعبان والسايل
قد قال ان رمضان بعد احد القبلين فالقبل الاخر بعده وليس لنا شهر
قبله شهران الثانى منهما رمضان الا شوال فتعين ويكون رمضان موصوفًا
بانه بعد باعتبار شعبان وبانه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه

فان زدنا في لفظه قبل لفظة اخرى فقلنا بعد ما قبل قبل قبله رمضان كان الشهر
المسؤل عنه هو ذو القعدة فان رمضان اضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال
وذو القعدة فان جعلنا لفظ قبل اربعا كان ذا الحجه او خمسا كان المحرم كما تقدم
تقريره في لفظ بعد غير انك تنتقل في لفظ بعد متقدما وفي لفظ قبل متاخرا
فان بعد للاستقبال فكلما كثرته كثر الاستقبال ورمضان هو مضاف للاخير
منه فتعين بعد الشهر المسؤل عنه في الماضي حتى يتاخر رمضان في الاستقبال
فيضاف للبعد الاخير ويتقل في لفظ قبل اذا اكثر متاخرا لان القبل للماضي
ورمضان مضاف للقبل المجاور له دون الشهر المسؤل عنه فيكون للشهر المسؤل عنه
قبلات كثيره رمضان بعد الاول منها وبقيه القبلات بين رمضان والشهر المسؤل
عنه فيتعين الانتقال للاستقبال بحسب كثرة لفظات قبل واذا قلنا بعد
ما بعد بعده رمضان تعين جمادي الاول لان السايل قد نطق بثلاث بعدات
غير الشهر المسؤل عنه فوجب البعد الاول وشعبان البعد الثاني ورمضان
البعد الثالث والرابع هو الشهر المسؤل عنه المتقدم عليها وذلك جمادى
الاول واذا قلنا قبل ما قبل قبله رمضان يعني ذو الحجه لان السايل قد
نطق بثلاث من لفظ قبل فقبل ذو الحجه ذو القعده وقبل ذي القعده شوال وقبل
شوال رمضان وهو ما قاله السايل ٥ واما قبل ما بعده او بعد ما قبله فقد
تقدم ان كل شي هو قبل ما هو بعده وبعد ما هو قبله واذا اتحدت العين
صار معنا الكلام بعده رمضان او قبله رمضان فيكون المسؤل عنه شعبان
في الاول

في الاول وشوال في الثاني وسادسها في تقريب اجوبه المسايل اعلم ان جميع ٥
الاجوبه الثمانيه منحصرة في اربعة اشهر طرفان وواسطه فالطرفان جمادي
الاخره وذو الحجه والواسط شوال وشعبان وتقريب ضبطها ان جميع البيت
ان كان قبل فالجواب بذي الحجه او بعد فالجواب جمادى الاخرة او تركب من
قبل وبعد فمتى وجدت في الاخر قبل بعده او بعد قبله فالشهر مجاور
لرمضان فان كل شهر هو قبل بعده وبعد قبله فالكلمه الاولى ان كانت حينيذ
قبل هو شوال لان المعنى قبله رمضان او بعده فهو شعبان لا التقدير
بعده رمضان هذا ان اجتمع اخر البيت قبل وبعد فان اجتمع قبلان او بعدان
او قبلهما مخالف لهما ففي البعدين شعبان وفي القبلين شوال فشوال ثلاثه
وشعبان ثلاثه هذه السته هي الواسطه المتوسطه بين جمادي وذي الحجه

فصل هذا تقرير البيت على هذه الطريقه من التزام الحقيقه
والوزن واما على خلافها من التزام المجاز وعدم النظم يكون الكلام
نثرا فتصير المسايل والاجوبه سبع مايه مسله وعشرين مسله وتقرير ذلك
بتقديم بيتين الشعر مشتمل على اربعين الف بيت من الشعر وثلثمايه ست وعشرين
بيتا من الشعر نظمه الفقيه الامام الفاضل المتقن العلامه زين الدين المعزى
ونبه على هذا المعنى ولخص حساب عدده وقوله هو قوله ٥
لقلبي حبيب مليح ظريف ٥ بديع جميل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانيه اجزا لكل جزو منها كلمه يمكن ان ينطق بها في
مكان صاحبتها فيجعل كل كلمه فى ثمانيه مواضع من البيت فالكلمتان الاولتان
يتصور منهما صورتان بالتقديم والتاخير ثم تاخد الثالثه فيحدث منها
مع الاولتين سته اشكال بان تعملها قبل الاولتين وبعدهما ثم تقلبهما وتعملها
قبلهما وبعدهما ثم تعملها بينهما على التقديم والتاخير فيحدث سته
فيكون السر فيه انا ضربنا الاولتين في مخرج الثلاثه و اثنان في ثلاثه
بسته ثم تاخذ الرابع تورده السته وكل واحد منهما ثلاثه فيحصل من كل
صورة منها اربعه بان تعمل الرابع قبل كل ثلاثه وبعد اولها وبعد ثانيها وبعد
ثالثها فتصير السته اربعه وعشرين وهو ضرب السته في مخرج الرابع ن
سته في اربعه باربعه وعشرين و كذلك تفعل بالخامس والسادس الي
الثامن ومتى حدثت صورة اضفنا اليها بقيه البيت وهي الثلاثه الاول
ثمانيه وكذلك بقيه الصور فياتي ذلك العدد المذكور من الشعر بيوتا تامه
كل بيت منها ثمانيه **وبيان ذلك** ان تضرب اربعه وعشرين في مخرج
الخامس وهو خمسه تكون مايه وعشرين تضربها في مخرج السادس وهو
سته تكن سبع مايه وعشرين تضربها في مخرج السابع وهو سبعه تكون
خمسه الاف واربعين تضربها في مخرج الثامن وهو ثمانيه تكن اربعين الفا
وثلثمايه وعشرين بيتا من الشعر وهو المطلوب **مسئلة** وهي فايده
حسنه اكثر

الاثنين
على هذا

مسئله
تكثير الوضوء

حسنه اكثر الفقها تبحث في الوضو وترتيبه وتثليثه ولا يعلم كم يحصل
من صور الوضوء مرتبا ومنكسا على سبيل الحصر من غير زيادة وتقريره بالطريق
المتقدم في البيت بان تقول الوجه واليدان يتصور فيهما صورتان بالتقديم والتاخير
ثم ناخذ الراس فيحدث منه مع الوجه واليدين سته وضوات بان تعمل الراس
قبل الوجه واليدين وبعدها ثم تقلبهما وتعمل قبلهما وبعدهما ثم تعمل الراس
بين الوجه واليدين على التقديم والتاخير فيحدث سته وضوات بان تضيف
لكل صوره يحدث الرجلين حتى تكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج
الثلاثه واثنان في ثلاثه بسته ثم تاخد الرجلين تضيفهما الى هذه السته
وضوات وكل واحد منها ثلاثه اعضا فتصير كل صوره منها اربعه تعمل
الرجلين قبل الثلاثه وبعد الاول وبعد الثاني وبعد الثالث فتصير السته
اربعه وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور من الوضوء وصورة في الوجود
اذا تقررت هذه الطريقه من الحساب والضرب فنقول معنا في
البيت ثلاثه من لفظ قبل وثلاثه من لفظ بعد فمجموع السته وتبطل الوزن
حينئذ لطول البيت ولعدم صورة الشعر فنقول قبل ما قبل قبل بعد ما بعد
بعده رمضان ثم لنا ان ننوي بكل قبل وبكل بعد شهرا من شهور السنه اي
شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما من عدد الشهور ويكون
الكلام مجازا عربيا وان اي شهر اخذته فبينه وبين الشهر نسبه اليه

ويحصل من ذلك اربعه وعشرين وضوا
مرتبا ومنكسا

بالقبليه او البعديه علاقه من جهه انه من شهور السنه معه او هو
قبله من حيث الجمله او بعده من حيث الجمله او هو شبيه بما هو قبله من جهه
انه شهر وغير ذلك من العلاقات المصححه للمجاز ثم انا نعمد الى هذه
السنه فناخذ منها اثنين فيحدث منهما صورتان ونفسرهما بشهرين
من شهور السنه فنظهر نسبتهما الى رمضان ويظهر من ذلك الشهر المسؤل
عنه ثم نرد عليه لفظه اخرى من لفظه قبل وبعد الى اخر السنه ومتى
افضا الامر الى التداخل بين صورتين في شهر نوبنا به شهرا اخر من شهور
السنه حتى يحصل لنا من هذه السته الفاظ ما حصل لنا من سته اجزا من
البيت وهو سبعمايه وعشرين مسله وان زدت في لفظ البعد او القبل
كما تقدم في بسط الكلام على البيت وصل الكلام الى اربعين الف مسله او اكثر
على حسب الزيادة فتامل ذلك فهو من طرف الفضايل والفضلا ونوادر الاذكيا
والنبها **المسله الثانيه** قال اللخمي في كتاب الظهار انت طالق اليوم
ان كلمت زيدا قال ابن عبد الحكم ان كلمه اليوم حنث او غدا لا حنث لان
وقوع الطلاق بكلام غد بعد ان كانت اليوم زوجه تقتضي اجتماع العصمه
وعدمها فاذا كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط في طرف واحد فيكون
فيمكن ترتب احدهما على الاخر وقيل يلزمه الحنث ان كلمه غدا ونقدر تقديم
الطلاق في زمن غد قال ابن القاسم اذا قال ان تزوجتك فانت طالق

اذا قال انت طالق اليوم ان كلمت زيدا غدا

غدا ان تزوجها

غدا ان تزوجها قبل الغد طلقت او بعده لم تطلق لفوات يوم الطلاق وفي
الجواهر انت طالق يوم يقدم فلان فيقدم نصف النهار تطلق من اوله ولم
يحك خلافا فان كان المعلق عليه القدوم فهو تقديم للحكم على شرطه او اليوم فلا
وقال ابن يونس قول ابن عبد الحكم خلاف اصل مالك بل يلزمه الطلاق
اذا قال انت طالق اليوم ان كلمتك غدا **قلت** ومقتضى قول ابن يونس
امران احدهما ان المشهور اللزوم خلاف ما نقله اللخمي الثاني انها تطلق من
اول اليوم كما تقدم النقل في الجواهر فيتقدم الطلاق على لفظ التعليق وعلى
الشرط معا هذه نصوص مذهبنا في هذه المسله وقال الغزالي
في الوسيط اذا قال انت طالق بالامس وقال قصدت ايقاع الطلاق بالامس
لم يقع لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وقيل يقع في الحال لان وقوعه بالامس يقتضي
وقوعه في الحال فسقط المتعذر وثبت الحال وقيل لا يقع شي لان حكم اللفظ
لا يتقدم عليه ه وان قال ان مات فلان فانت طالق قبله بشهر ان مات
قبل مضي شهر لم يقع طلاق لئلا يتقدم الحكم على اللفظ وبعد شهر وقع الطلاق
قبله بشهر وكذلك اذا قال ان قدم زيد او دخلت الدار فانت طالق قبله
بشهر قال وقال ابو حنيفه يلزم الطلاق في الموت دون القدوم والدخول
قال وهو تحكم قال الشيخ ابو اسحاق في المهذب اذا قال ان
قدم زيد فانت طالق ثلاثا قبل قدومه بشهر ثم خالعها ثم قدم زيد

بطل الخلع لانا تبينا تقدم الطلاق الثلاث عليه ثم انهم اردفوا ذلك بان
قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدومه بشهر فقدم
بعد ذلك بشهر ان العدة تنقضي عند حصول الشرط او قبله ولا تعتد بعد
ذلك لانا تبينا وقوع الطلاق من شهر حال الوثبت انه طلقها فانها لا تستأنف
عدة ومقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفقه عليها ان كان الطلاق بائنا
او بما انفقه بعد انقضاء العدة على زعمهم مع ان الامة مجمعة على انها زوجة مستقرة
العصمة مباحة الوطى الى حين قدوم زيد وهذا هو الذي صرح لي به اعيانهم ومشايخهم
المعاصرون في تقرير هذه المسئلة **قلت** والحق في هذه المسئلة وقوع
الطلاق متقدما على القدوم الذي جعل شرطا وعلى لفظ التعليق وزمانه وقولهم
حكم اللفظ لا يتقدم عليه لا يتم وقياسهم على قوله انت طالق امس لا يصح
وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد **القاعدة** الاولى ان الانشاآت الشرعية
قسمان قسم قرره الله تعالى في اصل شرعه فقرر له سببا معينا فليس لاحد فيه
زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصوم واوقات الصلوات والعصمة والملاك
في الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود البياعات والهبات والصدقات
لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى
لخيرة المكلفين فان شاؤه جعلوه سببا وان شاؤه لم يجعلوه وحصر جعلهم لذلك
في طريق واحد وهو التعليق لدخول الدار وقدوم زيد لم يجعل الله ذلك

سببا لطلاق امرأة

سببا لطلاق امرأة احد ولا لعتق عبده والمكلف جعل ذلك سببا للطلاق
والعتق بالتعليق عليه خاصة ولو قال جعلته سببا من غير تعليق لم ينفذ ذلك
ولم يعتبر فهذا القسم خيّر الله تعالى فيه وفي سببه اي شيء شاء المكلف جعله
من طلاق او عتاق كثيرا او قليلا قريب الزمان او بعيده بخلاف الاول
القاعدة الثانية المقدرات لا تنافي المحققات بل يجتمعان ويثبت مع كل
واحد منهما لوازمه واحكامه ويشهد لذلك مسايل احدها ان الامة اذا
اشتراها شراء صحيحا ابيح له وطيها بالاجماع الى حين الاطلاع على العيب والرد به
فان قلنا الرد بالعيب نقض للعقد من اصله ارتفعت الاباحة المرتبة عليه مع
انها واقعة بالاجماع وكذلك العقد ايضا واقع ورفع الواقع محال عقلا والمحال
لا يرد الشرع بوقوعه فيتعين ان يكون معنى هذا الارتفاع تقديرا لا تحقيقا لان
قاعدة التقادير الشرعية اعطاء الموجود حكم المعدوم او المعدوم حكم
الموجود فيحكم صاحب الشرع بان العقد الموجود والاباحة المرتبة عليه
وجميع اثاره في حكم العدم ان كانت موجودة ولا تنافي بين ثبوت الشيء حقيقة
وعدمه حكما كقربات الكفار والمرتدين موجودة حقيقة ومعدومة حكما
والنية في الصلاة الى اخرها موجودة حكما ومعدومة حقيقة عكس الاول
وكذلك الايمان والاخلاص وغيرهما يحكم بوجودهما وان عدما عدما
حقيقيا وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك احوال النية فظهر

انّ المقدّرات لاتنافى المحققات و ثانيها انه اذا قال له اعتق عبدك عنّى فاعتقه
فانا نقدر دخوله فى ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه وثبوت
الولايه له من ان الواقع عدم ملكه له الى كمال العتق ولم يقل احد انا تبيّنّا
انّه كان يملكه قبل العتق وثالثها دية الخطا تورث عن المقتول ومن
ضرورة الارث ثبوت الملك فى الموروث للمورث المقتول فيقدر ملكه
للديه قبل موته بالزمن الفرد ليصحّ الارث ونحن نقطع بعدم ملكه للدية
حال حياته فقد اجتمع الملك المقدّر وعدمه المحقق ولم يتنافيا ولا نقول انا
تبيّنّا تقدم الملك قبل الموت ورابعها انّ صوم التطوع يصح عندهم بنيّة
من الزوال وتعطف هذه النيّة تقديراً الى الفجر مع انّ الواقع عدم
النية ولا يقال انّه تبيّنا انه كان نوى من الفجر لان الفرض خلافه ونظاير ذلك
كثيرة مذكورة فى كتاب الامنية فظهر انّ المقدّرات لا تنافى المحققات
القاعدة الثالثة انّ الحكم كما يجب تاخره عن سببه يجب تاخره عن شرطه
ومن فرّق بينهما فقد خالف الاجماع فلفظ التعليق هو سبب مسببه ارتباط
الطلاق بقدوم زيد فالقدوم هو السبب المباشر للطلاق واللفظ هو سبب
السبب وعلى هذا يكون اضعف من السبب المباشر واذا جوّزوا تقديمه على السبب
القوى فليجز تقديمه على السبب الضعيف بطريق الاولى وان جعلوا القدوم شرطاً
امتنع التقديم ايضاً اذا تقررت هذه القواعد فنقول ليس فى تقديم الطلاق

على زمن اللفظ وزمن القدوم تقدم المسبب على السبب ولا المشروط على الشرط
لانّ عند وجوب الشرط الذى هو القدوم مثلاً يترتب عليه مشروطه بوصف
الانعطاف على الازمنه التى قبله على حسب ما علقه فهذا الانعطاف متاخر
عن الشرط ولفظ التعليق كما ان انعطاف النية عندهم على النصف من النهار
اذا وقعت نصف النهار متاخراً عن ايقاعها فالانعطاف على الزمان الماضى متاخر
عن الشرط وسببه ولا يقال فى المعطفات انا تبيّنّا تقدم الطلاق وتحقيقه فى
بل لم ينكشف الغيب عن طلاق حقيقى فى الماضى البتّه وانما حسن ذلك حيث
يحصل امر احتياطياً ثم نعلمه كما لو حكمنا بوجوب النفقه بنا على ثبوت الحمل ثم
انه ريح او حكمنا بوفاة المفقود ثم علمنا حياته ونحو ذلك اما الانعطافات
فليست من هذا القبيل بل نجزم بعدم الانعطاف بعدم المعطف حقيقة فى الزمن
الذى انعطف فيه وانما هو ثابت فيه تقديراً وبهذا التقدير يظهر ان العدة من
يوم القدوم لانه يوم لزوم الطلاق وتحريم الفرج اما قبل ذلك فالاباحه
بالاجماع والعدة التى اجمعنا عليها هى التى تتبع المحقق لا المقدّر ومن
الصعبه التى الزموها ان الوطء الواقع قبل الانعطاف وطء شبهه لا اباحه
محققة ووجود السبب المبيح السالم عن معارضة الطلاق يا اذ ذلك فانّ
قالوا تقدير الطلاق يمنع ثبوت الاباحه قلت المقدّرات لا
تنافى المحققات والتقدير لا يعارض العقد فى اقتضائه للاباحه فظهر

انّه لاتقدّم على الشرط ولا على اللفظ وكيف ينكرون ذلك وهم يقولون
الردّ بالعيب نقض العقد من اصله مع ان الردّ بالعيب سبب النقض وقد تقدّم
قبله على سبيل الانعطاف واذا علّقوا ذلك في مواطن فليطلقوها في البقيّة
واما قياسهم على قوله انت طالق من شهر فالفرق انّ الاسباب الموضوعه
في اصل الشرع استقلّ صاحب الشرع بمسبّباتها ولم تجعل فيها انعطافا فانّ كلّ
سبب يترتب عليه مسبّبه بعده والتعاليق موكوله لخيرة المكلّف ومقتضى
التفويض لخيرته انّ له ان يجعل فيها الانعطاف فلا يلزم من التزام الانعطاف
حيث خيّر المكلّف ان يلتزمه حيث الحجر عليه فلو قال له بعتك من شهر لم
يتقدّم الملك شهرًا وكذلك بقيّة الاسباب كما تقدّم تقريره في القواعد ولا
يلزم من مخالفة اللفظ حيث الحجر ان لا يجري اللفظ على ظاهره ويعمل مقتضاه
حيث عدم المعارض فما ذكرناه ارجح بالاصول ثم انّهم نقضوا اصلهم
في المسئله نفسها بتقديمه على القدوم وهو سبب او شرط للطّلاق
بل هو السبب القريب واللفظ هو السبب البعيد والجراة على البعيد اولى
المسئله الثالثه مسئله الدور قال اصحابنا اذا قال اذا وقع عليك
طلاقي فانت طالق قبله ثلاثًا فطلّقها لزمه الثلاث اي عدد طلّق منجزًا
كمّلنا معه الثلاث وقال الغزّالي في الوسيط لا يلزمه شي عند ابن الحداد
لانّه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقدّم الثلاث ولو وقع مشروطه لمنع

مسئله اذا وقع عليك طلاقي [illegible] ومسائل العقد

وقوعه لان

وقوعه لانّ الثلاث تمنع ما بعدها فيؤدّي اثباته الى نفيه فلا يقع وقال
ابو زيد يقع المنجز ولا يقع المعلّق لانّه علّق محالًا وقيل يقع في المدخول
بها الثلاث اي شي جزه كمل من المعلّق قال ومن صور الدور ان يقول
انْ طلّقتك طلقةً املك عليك بها الرجعه فانت طالق قبلها طلقتين وان
وطيتك وطاءً مباحًا فانت طالق قبله ثلاثًا وان ابنتك او ظاهرت منك
او فسخت نكاحك او راجعتك فانت طالق قبله ثلاثًا او يقول لامته
ان تزوجتك فانت حرّة قبله لانه يخاف ان يعتقها فلا تتزوج به ولا يجبرها
على ذلك فيعلّق الحريّة على العقد مع انّ العقد على الحريّه متوقف على الحريّه
فعلى تصحيح الدّور تنحسم هذه التصرفات ويمتنع وقوعها في الوجود
والمقصود من المسايل المسئله الاوّلى فنقول البحث فيها مبني على
ثلث قواعد القاعدة الاوّلى انّ من شرط الشرط امكان اجتماعه مع
المشروط لانّ حكمة السبب في ذاته وحكمة الشرط في غيره فاذا لم يمكن
اجتماعه معه لم يحصل فيه حكمته القاعدة الثانيه انّ اللفظ اذا دار
بين المعهود في الشرع وبين غيره حمل على المعهود لانه الظّاهر كما لو قال
ان صلّيت فانت طالق فانّا نحمله على الصّلاة الشرعيه دون الدعا وكذلك
نظايره القاعده الثالثه انّ من تصرّف فيما يملك وفيما لا يملك نفذ
تصرفه فيما يملك دون ما لا يملك اذا تقررت هذه القواعد فنقول

قوله ان طلقتك اما ان يحمل على اللفظ او على المعنى الذى هو التحريم فان
حمل على اللفظ فهو خلاف الظاهر والمعهود الشرعي فيلزم مخالفة القاعدة
الثانية وان حمل على التحريم وبقينا التعليق على صورته تعذر اجتماع الشرط
مع مشروطه وهو مخالف للقاعدة الاولى فيسقط من اسقطنا واحد الثلاثة
المتقدمة التى هى المشروط ما به وقع الثابتى فان وقع واحدة اسقطنا
واحدة لان اثنين تجتمعان مع واحدة او اوقع اثنين اسقطنا اثنين لان
واحدة تجتمع مع اثنتين فاذا اسقطنا المنافى وجب ان تلزمه الباقى
فتحمل الثلاث كما اذا قال امراته وامراة جاره طالقتان تطلق امراته وحده
او عبده وعبد زيد حران يعتق عبده وحده فينفذ تصرفه فيما يملكه مما
تناوله لفظه كذلك هاهنا الذي ينافى الشرط لا يملكه شرعا للقاعدة
الاولى فيسقط كامراة الغير وعبده وينفذ تصرفه فيما يملكه مما تناوله
لفظه فيلزمه جميع الباقى بعد اسقاط المنافى فيلزمه الثلاث للقاعدة
الثالثة وعلى راى بن الحداد يلزمه مخالفة احد هذه الثلاث قواعد
وهذه المسئلة المعروفة بالسريجية ويحتها بعضهم بانها قال بها ثلاث
عشر من اصحاب الشافعي رحمه الله وهو ساقط لان ثلاث عشر غير معتد
بهم بالنسبة الى العدد من مخالفيهم لانهم ميئون بل الاف وكان الشيخ عز
الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول هذه المسئلة لا يصح التقليد فيها والتقليد

فيها فسوق

مسئلة ينقض قضاء القاضي اذا خالف الاربع

فيها فسوق لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احد اربعة
اشياء الاجماع او القواعد او النصوص او القياس الجلي وما لا نقره شرعا
اذا تاكد بقضاء القاضي اولى ان لا نقره شرعا اذا لم يتاكد واذا لم نقره
شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد في غير شرع ضلال وهذه المسئلة
على خلاف ما تقدم من القواعد فلا يصح التقليد فيها وهذا بيان حسن ظاهر
وبه يظهر الحكم في بقية مسائل الدور التى هى من هذا الجنس **المسئلة**
الرابعة قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق
ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقت في الحال لان تعليقه على الدخول
حلف بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لان الحلف ما يتصور فيه
منع واستحثاث **قلت** لما قال عليه السلام الطلاق والعتاق ايمان
الفساق ونص العلماء على ان تعليق الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا ومقتضى
ذلك ان يحنث في الحالين **المسئلة** الخامسة قال الشافعية في المهذب
وغيره اذا قال ان بداتك بالكلام فانت طالق وقالت ان بداتك بالكلام فعبدي
حر فكلمها لم تطلق ولم يعتق العبد لان يمينه انحلت بيمينها ويمينها انحلت
بكلامه فلم يبتد هي ولا هو بكلام **المسئلة** السادسة في التهذيب لمالك
رحمه الله انت طالق ان شاء الله يلزمه الطلاق الان بخلاف ان شاء هذا الحجر
ونحوه وسوا ابو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم وقال سحنون يلزمه في

مسئلة الاستثناء في الطلاق

في الحجر ونحوه لانه يعد نادماً او هازلاً وهذه المسئلة مبنية على اربع قواعد
القاعدة الاولى كل من له عرف يحمل كلامه على عرفه كقوله عليه السلام
لا يقبل الله صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه دون الدعاء وكذا
قوله عليه السلام من واستثنا عاد كمن لم يحلف يحمل على الحلف الشرعي حلف
وهو الحلف بالله تعالى لان الحلف بالطلاق والعتاق جعلها عليه السلام
من ايمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم عليهما القاعدة الثانية
ما شرع الله تعالى الاحكام شرع مبطلاتها وروافعها فشرع الاسلام
وعقد الذمة سببين لعصمة الدما والردة والحرابة وزنا المحصن وحرابة
الذمي روافع والسبي سبب الملك والعتق روافع له ولا يلزم من شرعه
رافعاً الحكم سبب ان يرفع حكم غيره فالاستثنا بالمشية شرعه رافعاً الحكم
اليمين لقوله عليه السلام عاد كمن لم يحلف فلا يلزم ان يكون رافعاً لحكم
التعليق فان التطليق رافع للنكاح ولا يرفع حكم اليمين على الباين بالتواطي حتى
يعم الحكم بل بالاشتراك او المجاز في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يميناً د
حقيقة انما هو القسم ولو اقسم بالطلاق ونحوه لم يلزمه شي واذا كان البابان
مختلفين لم يعم الحكم القاعدة الثالثة مشية الله تعالى ارادة ولك وجود
ممكن يعلم وقوعه يعلم ان الله تعالى ارادة فيكون مشية الله تعالى معلومة
قطعاً واما مشية غيره فلا نعلم ان الله غايته ان يخبرنا وخبره انما
يفيد الظن

يفيد الظن فظهر بطلان ما يروى عن مالك رحمه الله وجماعة من العلما
من انه علق الطلاق على مشية من لم تعلم مشيته بخلاف التعليق على مشية
البشر وجعل ذلك سبب عدم لزوم الطلاق والامر بالعكس القاعدة
الرابعة الشرط وجوابه لا يتعلقان الا بمعدوم مستقبل فاذا قال ان
دخلت الدار فانت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع قبل التعليق
اجماعاً والمشية قد جعلت شرطاً لا بد لها من مفعول والتقدير ان شا الله
طلاقك فانت طالق فمفعولها اما ان يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال وطلاقاً
في المستقبل فان كان الاول فنحن نقطع ان الله تعالى ارادة في الازل فقد تحقق الشرط
في الازل وهذه الشروط اسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم ان
تطلق في اول ازمنة الامكان وقبول المحل له عند اول النكاح ولم يقل به احد
وان كان المفعول طلاقاً مستقبلاً فيكون التقدير ان شا الله طلاقك في المستقبل
فانت طالق فالمشروط لهذا الشرط يلزم ان يكون مستقبلاً لان المرتب على
المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال وان كان المعنى ان شا الله طلاقك في
المستقبل نفذ هذا الطلاق الملفوظ به الان فلا ينفذ طلاق حتى يتلفظ بالطلاق
مرة اخرى فينفذ هذا وعلى التقديرين لا تطلق الان فان قلت
هذا لازم في مشية زيد اذا لم يحصل لفظ المستقبل لا ينفذ هذا قلت
الفرق ان مشية الله تعالى موثرة في حدوث مفعولها فاذا لم يحدث لفظ

الطلاق تنقطع بعدم مشية الله تعالى ومشيه زيد غير موثره بل هي كدخول
الدار فمهما اذا تجدد دخول الدار نفذ الطلاق كذلك اذا تجددت مشيه
زيد فان **قلت** لم لا يجوز ان يكون منعول هذه المشيه نفوذ هذا
الطلاق لا لفظ اخر يحدث في المستقبل **قلت** تجوز ذلك من حيث اللغة
وهو منعول صحيح غير انه يلزم من ذلك لزوم الطلاق ونفوذه اول ازمنة الامكان
من اول النكاح ولم يقله احد د فالله تعالى شرع الاسباب لتترتب عليها مسبباتها
فمن باع وقال ان شاالله نفوذ هذا البيع قلنا له قد شا الله ذلك في الازل ونفذ
البيع اجماعا فكذلك هاهنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسلة على
استثنا الكل من الكل فجامع انه مبطل على راي الشافعي فيلغوا الجميع والفرق
ان الشرط لم يتعين العبث فيه واللغو لان التعليق على الممتنع من عرض العقلا
وان بطلت جمله الشروط قال الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في
سم الخياط د واما استثنا الكل من الكل فعبث فظهر بهذا التقرير ان
الحق في هذه المسله عدم لزوم الطلاق في الحال لا بسبب ما قاله في احكام المشيه
رافع كاليمين بل لما ذكرناه من مقتضى الشافعي هذا التعليق ونقل صيله **المسلة
الثامنة** قال مالك في التهذيب ان فعلت كذا فعلي الطلاق ان شا الله تعالى
لا ينفعه الاستثنا قال ابن يونس قال عبد الملك ان اعاده على الفعل دون الطلاق
نفعه وانت طالق الا ان يبدو لي ان لا ينفعه الاستثنا وانت طالق ان فعلت كذا الا ان

يبدو ال

الشافعي

القواعد والضوابط

فذلك له ان اراد الفعل خاصة وفي الجلاب ان كلمت زيدا فعلي المشي
الى بيت الله لا ينفعه الاستثنا ان اعاده على الحج وان اعاده على كلام زيد
نفعه د اعلم ان هذه المواضع لا يدرك حقيقتها الا الفحول من العلما او من يفتح
الله عليه من فيض فضله وسعه رحمته ما شا د **وما الفرق** بين اعادة
الارادة القديمه او الحادثه على الفعل او غيره وها انا اكشف لك عن السر
في هذه المسايل ببيان قاعدة وهي ان الله تعالى شرع بعض اسباب الاحكام في اصل
الشريعه ولم يكله الى مكلف كالزوال ورؤية الهلال والاتلاف للضمان ومنها
ما وكله لخيرة خلقه فان شاوا جعلوه سببا والا فلا يكون سببا وهو التعليقات
كلها فدخول الدار ليس سببا لطلاق زوجة احد ولا لعتق عبده في اصل الشرع
الا ان يريد المكلف ذلك فيجعله سببا بالتعليق عليه وكل ما وكل للمكلف سببيته
لا يكون سببا الا بجعله وجزمه بذلك الجعل اذا تقررت هذه القاعدة فقول
قول عبد الملك اعاده على الفعل معناه ان اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم
اجزم بجعله سببا للطلاق بل فوضت جعل سببيته الى مشيه الله تعالى ان
شا جعله سببا والا فلا وعلى هذا التقدير لا يكون الفعل سببا فلا يلزم به شي
اجماعا ولا يكون هذا خلافا لمالك وابن القاسم مع ان صاحب المقدمات
ابا الوليد بن رشد حكاه خلافا وقال الحق عدم اللزوم قياسا على اليمين
بالله تعالى اذا اعاد الاستثنا على الفعل وهذا يشعر بان ابن القاسم يوافق

في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق فيكون هذا اشكالا آخر اما اذا حمل
قول عبد الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا يعقل
المسله البته ولا تصير لها حقيقة وقوله انت طالق الا ان يبدو لي لا ينفعه
لان الطلاق جعله الله تعالى سببا لقطع العصمه في اصل الشرع فقد زالت
العصمة بتحققه كره المطلق او احب فمشيته لغو واذا علق الطلاق على
فعل واعاد قوله الا ان يبدو لي على الفعل خاصة ومعناه اني لم اصمم على جعل
الفعل سببا بل الامر موقوف على اراده تحدث في المستقبل فذلك ينفعه
لما تقدم ان كل سبب موكول الى ارادته لا يكون سببا الا بتصميمه على سببيته
وارادته لذلك وكذلك قول صاحب الجلاب ان اعاد الاستثنا على كلام زيد نفعه
او على ح لم ينفعه اني لا اجزم بجعله كلام زيد سببا للزوم الح بل موكول ذلك معناه
بمشية الله تعالى فلا يكون سببا فلا يلزم ح بكلامه واذا اعاده على الح
فقد جزم بسببية كلام زيد فيترتب عليه مسببه والاستثنا لا يكون رافعا
لما تقدم فهذا اسر هذه المسايل وهو من نفايس العلم فافهمه المسلة الثامنه
في الجواهر انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار فهو تعليق التعليق فان
كلمت زيدا اولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول
وقال الشيخ ابو اسحاق في المهذب هذا يسميه اهل النحو اعتراض الشرط
على الشرط فان دخلت الدار لم تطلق ثم كلمت زيدا طلقت وان كلمت زيدا
اولا ثم دخلت

اولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا في كلام زيد فوجب
تقديمه عليه ر وانا قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق لم
تطلق حتى يوجد السوال ثم الوعد ثم العطا لانه شرط في الوعد العطيه وشرط
في العطيه السوال وكان معناه ان سالتني فوعدتك فاعطيتك فانت طالق
ووافقه الغزالي في الوسيط على ذلك ولم يحكيا خلافا وذكر الامام امام الحرمين
المسله في النهاية واختار مذهبنا وان التعليق مع عدم الواو يكون كالعطف
بالواو وضابط مذهب الشافعي رحمه الله ان الشروط ان وقعت كما نطق بها
لم تطلق وان عكسها المتقدم متاخر والمتاخر متقدما طلقت ولم ارى هذا
لاصحابنا بل ما تقدم ر وفي المسلة غور مبني على قاعدتين القاعدة الاولى
ان الشروط اللغويه اسباب يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم
فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الطلاق ومن عدم دخولها عدم
الطلاق وهذا هو حقيقه السبب كما تقدم بيانه بخلاف الشروط العقليه كالحياه مع العلم
والشرعيه كالطهارة مع الصلاة والعاديه كنصب السلم مع صعود السطح والمتطهر
قد تصح صلاته وقد لا تصح واذا نصب السلم قد يصعد للسطح وقد لا يصعد نعم يلزم من
عدم هذه الشروط عدم هذه المشروطات واذا تقرر ان الشروط اللغويه اسباب
فنقول القاعدة الثانيه ان تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل
الزوال اذا تقررت القاعدتان فنقول اذا قال ان كلمت زيدا ان دخلت الدار

معناه عند الشافعيه انى جعلت كلام زيدٍ سببٍ طلاقك وشرطه اللغوى غير انى قد
جعلت سببُ اعتباره والشرط فيه دخولَ الدارِ فان وقع الكلام اولا كما نطق به وقع
قبل سبب اعتباره فيلغا كالصلاة قبل الزوالِ فلابد من ابتاعه بعد دخول الدارِ حتى
يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد الزوالِ هذا مدركهم وهو مدرك حسن واصحابنا
وامام الحرمين يلاحظوا انا اجمعنا على ان المعطوف بالواو يستوى الحال فيه تقدم او
تاخر فكذلك عند عدمه لان الانسان قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف
عطف ويكون فى معنى حرف العطف كقولنا جا زيد جا عمرو وسياتى فى الاستشهاد
ما يعضد ذلك فهذا سر فقه الفريقين ن واما ما يشهد لهم من القران الكريم فقوله
تعالى فى سورة هود عليه السلام ولا ينفعكم نصحى ان اردتُ ان انصحَ لكم ان كان الله يريد
ان يغويكم ن فارادة الله تعالى متقدمه على ارادة البشر من الانبيا وغيرهم فالمتقدم
لفظًا متاخر وقوعًا ولا يمكن خلاف ذلك فهذا الاستشهد لمذهب الشافعى رحمه الله
وقوله تعالى وامراة مومنةً ان وهبت نفسها للنبى ان اراد النبى ان يستنكحها
الايه فالظاهر ان ارادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متاخر عن هبتها فانها تجرى
مجرى القبول فى العقودِ وهبتها نفسها ايجاب كما تقول من وهبك شيًا للمكافاه
لزم ان تكافيه عليه ان اردت قبول تلك الهبه ويحتمل ان تكون ارادة رسول الله
صلى الله عليه وسلم متقدمه فاذا فهمت المراة رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد ذلك ان
منها وهبت نفسها له فهذه الايه محتمله للمذهبين وهى ظاهره فى مذهب مالك رحمه

الله وامام الحرمين

الله وامام الحرمين ن واما الشعر فقول بن دريد ن فان عثرت بعدها ان والت نفسى
من هاتا فقولا لا لعا ن ومعلوم ان العثور مرةً ثانيه انما يكون بعد الخلوص من
الاولي فالمتقدم لفظًا متاخر وقوعًا كما قاله الشافعيه ولذلك انشد بن مالك
النحوى فى هذا الباب ن ان تستغيثوا بنا ان تذعروا تجدوا منا معاقل عز زانها الكرم ن
فالاستغاثه انما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظًا متاخر معنًا والبيتان يشهدان انم
للشافعيه ن ولو قال القايل ان تتجر تربح فى تجارتك فتصدق بدينار لكان
كلامًا عربيًا مع ان المتقدمُ فى اللفظ متقدم فى الوقوع وكذلك ان طلقت المراة ان
انقضت عدتها حل لها الزواج فالمتقدم متقدم فى الوقوع ولما كانت المواد تختلف فى
ذلك والجميع كلام عربى حمله مالك سوالان الاصل سببيه الثانى فى الاول بل الثانى
لابد منه فى وقوع ذلك المشروط تقدم او تاخر فايده قال بن مالك فى شرح على الشرط
مقدمته لما ذكر هذه المادة وهى اعتراض الشرط قال الشرط الثانى لا جواب لهُ
وانما الجوابُ للاول خاصةً والثانى جرى مع الاول مجرى الفضله والتتمه كالحال
وغيرها من الفضلات فى الكلام وصدق رحمه الله فان هذا الشرط الثانى انما اعتباره
فى الاول لا فى الطلاق الذى جعله مشروطًا فذكر الشرط الاول سد مسد جوابه
فايده فان تكرر هذا الشرط عشرة شروط فاكثر فعلى راى الشافعيه لابد مسيله التعليق بالنسق
ان ينعكس هذا العدد كلهُ على ترتيبه كما تقدم فى السوال والوعد والعطيه لان
الاخير العاشر سبب التاسع فيقع قبله والتاسع سبب فى الثامن فيقع قبل الثامن

والثامن شبب في السابع فيقع قبله وكذلك البقيه فلابد ان يكون وقوعها هكذا
العاشر ثم التاسع ثم الثامن ثم السابع ثم السادس ثم الخامس الى الاول فيقع
اخيرًا ومتى اختل ذلك في الوقوع اختل المشروط وعلى راى المالكيه لابد من وقوع
الجميع كيف ما وقعت يتبع ﻩ **تفريع** اذكر فيه المعطوفات من الشروط فان قال
ان اكلت او لبست فانت طالق فلا ترتيب بين هذين الشرطين باتفاق الفرق بل
ايهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولابد من وقوع الاخر بعده فانهما معًا جعلا شرطين
في الطلاق ولم يجعل احدهما شرطًا في الاخر والجواب لهما معًا بخلاف
القسم الاول الجواب للاول فقط فان قال ان اكلت فلبست فانت طالق تعين ان يكون المتاخر
متاخرًا والمتقدم متقدمًا على المنسوق بغير حرف عطف وهو كقوله تعالى فاذا
احصن فان اتين بفاحشه فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب فالزنا منهن متاخر
كما هو في اللفظ وكذلك ان اكلت ثم لبست وان اكلت حتى ان لبست بمقتضى اللفظ
تاخر اللبس مع تكرر الاكل لان القاعدة ان المغيا لابد ان يثبت قبل الغايه ويتكرر
اليها وان اكلت بل ان لبست فانت طالق لا يلزمه الطلاق الا باللبس وقد لغا
الاكل للاضراب عنه ببل والشرط الثاني وحده ان شافرق لكن اقمت فالشرط الثاني
وحده وقد لغا الاول بلكن لانها للاستدراك وان اكلت لا ان لبست فانت
طالق فالشرط الاول وحده ولا تطلق الا به لا لابطال الثاني وان اكلت او
لبست فانت طالق فالشرط احدهما لا بعينه وايهما وقع لزم به الطلاق وكذلك

انت طالق اما ان اكلت واما ان شربت اى تعليق طلاقه متنوع لهذين النوعين
فيلزمه الطلاق باحدهما ولم يبق من حروف العطف الا ام وهي متعذرة في هذا
الباب لانها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشي والمعلق لابد ان يكون جازمًا
فالجميع بينهما محال وقد ذكر الشيخ ابو اسحاق في المهذب وغيره هذه الفروع
الواو والفا وثم وصرح في الواو وبانها تطلق بكل واحد من الشرطين طلقة قال
لان حرف الشرط قد كرر فوجب لكل واحد منهما جزا فتطلق بكل واحد منهما طلقة
وما قاله غير لازم بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركة الثاني الاول في انه شرط في
هذا الجزا والتشريك بالعاطف انما يقتضي اصل المعنى دون متعلقاته وظروفه واحواله
فاذا قلت مررت بزيد قايمًا وعمرو ولم يلزم انك مررت بعمرو قايمًا ايضًا كذا نص عليه النحاة
وكذلك مررت يوم الجمعة او امامك وعمرو ولا يلزم التشريك الا في اصل المرور فقط
وكذلك اشتريت هذا الثوب بدرهم والفرس لا يلزم الاشتراك في الدرهم لانه
متعلق بل في اصل الفعل خاصة ومقتضى هذه القاعده ان التشريك انما يلزم في الاشتراك [2]
هذه المسئلة في اصل الشرطيه دون تعدد الجزا بالتزام التشريك في الجمع التزام ما لا
يلزم وبقي في الفاء وثم مراعاة التعقيب في الفا والتراخي في ثم لم ارهم تعرضوا له وقالوا
ان لم يقع الثاني عقيب الاول في صوره الفاء لم يلزم طلاق ولا ان لم يتراخ الثاني عن الاول
في صورة ثم لم يقع عليه وذلك هو مقتضى اللغه غير انهم قد يلوموا لم يعتبروا ذلك كلات
لان العاده العنه وامر الايمان مبني على العوايد **الفرق الرابع** ن

بين قاعدتي ان ولو الشرطيتين ان ان لا يتعلق الا بمعدوم مستقبل ولو تتعلق
بالماضي تقول ان دخلت الدار فانت طالق فلا يريد دخولاً متقدماً بل مستقبلاً
ولا طلاقاً تقدم بل مستقبلاً فان وقع خلاف ذلك اول وتقول في لو لو جيتني امس
اكرمتك اليوم ولو جيتني امس اكرمتك امس فالمعلق والمعلق عليه ماضيان وذلك
متعذر في ان بل اذا وقع في شرطها او جزائها فعل ماض كان مجازاً مؤولاً بالمستقبل
نحو ان جا زيد اكرمته فهذان الفعلان الماضيان مؤولان بمستقبلين تقديره ان يجي زيد
اكرمته ثم اطرف الفرق باربعة عشر مسئله غريبه جليله المسئله الاولى قال الله
تعالى حكايةً عن عيسى عليه السلام ان كنت قلته فقد علمته فجعل الشرط وجزاؤه
ماضيين والجواب عنه من وجهين احدهما انه قد قال بعض
المفسرين ان ذلك وقع منه في الدنيا وان سوال الله تعالى له قبل ان يدعى ذلك عليه
فيكون التقدير ان اكن اقوله فانت تعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان وقيل سوال
الله تعالى يكون في يوم وهذا القول هو المشهور فيكونان ماضيين قال ابن
السراج تجب تاويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما ان يثبت في المستقبل اني كنت قلته
في الماضي يثبت انك تعلم ذلك وكل شي تقرر في الماضي كان ثبوته في المستقبل
فيحسن التعليق عليه ويوكد القول الاول ان السوال كان في الدنيا من الايه
نفسها قوله تعالى واذ قال الله يا عيسى بن مريم فصيغه اذ للماضي قال
للماضي فلما اخبر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بهذين اللفظين الماضيين

دل ذلك على

دل ذلك على تقدم هذا القول في زمن عيسى عليه السلام في الدنيا والقائل الثاني
يتأول هذين اللفظين بالمستقبل ويقول لما كان خبر الله تعالى في المستقبل
واقعاً قطعاً صار من جهة تحقيقه يشبه الماضي فعبر عنه بلفظ الماضي كما قال
الله تعالى اتى امر الله يريد يوم القيامه وتقديره ياتي امر الله فايدة جميله
اذا تقرر ان الشرط وجزاؤه لا يتعلقان الا بمستقبل معدوم فاعلم ان ذلك في
لسان العرب عشرة الفاظ الشرط وجزاؤه والامر والنهي والدعا والوعد والوعيد
والترجي والتمني والاباحه فتامل هذه العشرة لا تجد واحداً منها يتصور في
ماض ولا حاضر سوال كان يورده الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قدس الله
روحه في قوله عليه السلام لما قيل له عليك السلام كيف نصلي عليك فقال
قولوا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم في العالمين
انك حميد مجيد وكان يقول قاعده العرب تقتضي ان المشبه بالشي يكون احفض رتبة
منه واعظم احواله ان يكون مثله وها هنا شبهت عطيه رسول الله صلى الله عليه
وسلم بعطيه ابرهيم عليه السلام فان صلاة الله تعالى معناها الاحسان وان
الدعا الذي هو حقيقه اللفظ محال فتعين حمله على مجازه وهو الاحسان لان
الدعا احسان فيكون من مجاز التشبيه او لان الاحسان متعلق الدعا ومطلوبه
فيكون من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق اذا تقرر هذا فنحن نعلم ان احسان
الله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام

سوال ان عبد السلام

وتشبيهه به يقتضي خلاف ذلك فما وجه التشبيه وكان يجيب رحمه الله عن
هذا السوال فيقول التشبيه وقع بين المجموعين مجموع المعطا لرسول الله صلى
الله صلى الله عليه وسلم ولآله ومجموع المعطا لابرهيم عليه السلام ولآله وال ابرهيم
انبيآ وال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسوا انبيا فعطيه ابرهيم عليه السلام اعني ذلك
المجموع يقسم عليه وعلى اله ويقسم المعطا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله فيكون صح
الاجزآ الحاصله لال ابرهيم عليه السلام اعظم من الاجزآ الال رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيكون الفاصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعظم من الفاضل
لابراهيم عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من ابرهيم
عليه السلام فيندفع السوال وكنا نستعظم هذا الجواب منه رضي الله عنه
ونستحسنه ثم بعد وفاته رحمه الله لما ظهرت لي هذه القاعده وهي ان هذه
الحقايق العشر في لسان العرب لا تتعلق الا بمعدوم مستقبل ظهر لي
ان الجواب يخرج من هذه القاعده وان جواب الشيخ رحمه الله مستدرك
فتقريره ان الدعا لا يتعلق الا بمعدوم مستقبل كساير انواع الطلب وقولنا
اللهم صل على دعا فلا يتعلق الا بعطيه لم تعط لرسول الله صلى الله عليه وسلم
معدومه فان طلب تحصيل الحاصل محال فالحاصل له عليه السلام لم يتعلق
به طلب البته لكونه موجودا حاصلا وهذا الموجود الحاصل له عليه السلام
حصل التفضيل له على ابرهيم عليه السلام فيكون الواقع قبل دعانا مواهب

ربانيه لرسول

ربانيه لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الدنيا والاخره لم يدركها احد من الانبيآء
ولم يصلها ونحن نطلب زيادة على ذلك تكون تلك الزيادة مثل المواهب الحاصلة لابرهيم
عليه السلام فنحن لو تخيلناها اقل المواهب الحاصلة لابرهيم عليه السلام لم يلزم
من ذلك التفضيل له على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومثال ذلك في العادات
ان يعطي الملك رجلا الف دينارا واخر مايه ثم نطلب نحن من الملك ان يزيد صاحب
الالف مثل ما اعطى صاحب المايه فاذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الالف
الفا ومايه ومع صاحب المايه مايه ومعلوم ذلك لا يخل بعطيه صاحب الالف
في الفه بل زيادة على ما وقع به التفضيل اولا كذلك هاهنا فهذا جواب حسن المايه صح
شديد بنآ على القاعده في ان الدعا لا يتعلق الا بمستقبل معدوم فلا يحتاج الى
ذلك والتعب والتفضيل الذي ذكره الشيخ رحمه الله انه لا يصح فانه جعل متعلق
الطلب جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع فيلزم
طلب تحصيل الحاصل وهو غير جايز بل الجواب الحق هو هذا الثاني والعجب انه طول
اعمارنا نقول ما امرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بابرهيم
عليه السلام ولا بغيره ومعلوم من قواعد العرب ان الفعل في سياق الاثبات
لا يتناول الا اصل المعنى وانه مطلق لا عام ومن المعلوم ان اصل الاحسان ليس
في الرتبة مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابرهيم عليه السلام فاذا
كنا نقتصر على مطلق الاحسان من غير اشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل

الاحسان

فاولى ان يحسن منا الطلب المشبه باحسان حصل لعظيم من العطا فانه اضعاف اصل
الاحسان وما يحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا انا نطلب الزياده
التي لم تكن اعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على العطا العظيم لا يخل بصاحب
العطيه العظيمه التي نحن نسال له الزيادة والعجب من النبهة لايراد السوال في الحديث
المروى ولم ندرك انه يرد في الصلاة المطلقه وهي اولى بايراد السوال فيها ان كان
صحيحا فتامل ما ذكرته فهو حسن ان شا الله تعالى **المسلة الثانيه** قوله تعالى
ولو ان ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت
كلمات الله قاعدة لو انها اذا دخلت على ثبوتين كانا نفيين او على نفيين
كانا ثبوتين او نفي وثبوت فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولك لو جا زيد
اكرمته فهما ثبوتان فما جاك زيد ولا اكرمته ولو لم تستدن لم تطالب فهما
نفيان والتقدير انه استدان وطولب ولو لم يومن اريق دمه فالتقدير انه
امن ولم يرق دمه وبالعكس ولو امن لم يقتل تقديره انه لم يومن فقتل اذا
تقررت هذه القاعدة فيلزم ان يكون كلمات الله تعالى نفدت وليس
كذلك لان لو هاهنا دخلت على ثبوت اولا ونفي اخرا فيكون الثبوت الاول
نفيا وهو كذلك فان الشجر ليست اقلاما ويلزم ان يكون النفي الاخير ثبوتا فيكون
نفدت وليس كذلك ونظير هذه الايه قوله عليه السلام نعم العبد صهيب
لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي انه خاف وعصى مع الخوف وهو اقبح ما يكون
فيكون ذلك ذما

يكون ذلك ذما له لكن الحديث سيق للمدح وعادة الفضلا يتولعون بالحديث
كثيرا اما الاية فقليل من يفطن لها وذكر الفضلا في الحديث اجوبة اما الاية
فلم ارى لاحد فيها شيا ويمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير انه ظهر
لي جواب عن الجميع وهو حسن سا ذكره ان شا الله بعد ذكري لاجوبه الناس
اما اجوبه الناس في الحديث فقال ابن عصفور لو في الحديث بمعنى ان لمطلق
الربط وان لا يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الاشكال وقال الشيخ
شمس الدين الخروشاهي ان لو في اصل اللغة لمطلق الربط وانما اشتهرت في العرف
في انقلاب ثبوتها نفيا وبالعكس والحديث انما ورد بمعنى اللفظ في اللغة وقال
الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه الله الشي الواحد قد يكون له سبب واحد
فينتفي عند انتفايه وقد يكون له سببان لا يلزم من عدم احدهما عدمه لان
السبب الثاني يخلف السبب الاول كقولنا في زوج هو ابن عم لو لم يكن زوجا
لورث اي بالتعصيب فانهما سببان لا يلزم من عدم احدهما عدم الاخر وكذلك
انما 2 الناس هاهنا في الغالب انهم لم يعصوا لاجل الخوف فاذا ذهب الخوف عنهم
عصوا لاتحاد السبب في حقهم فاخبر عليه السلام ان صهيبا رضي الله عنه
اجتمع له سببان يمنعانه المعصيه الخوف والاجلال فلو انتفى الخوف
في حقه لانتفا العصيان للسبب الاخر وهو الاجلال وهذا مدح جميل وكلام
حسن **واجاب** غيرهم بان الجواب محذوف تقديره لو لم يخف

الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم يعصه وهذه الاجوبة تتاتى في الاية غير
الثالث فان عدم نفوذ كلمات الله تعالى وانها غير متناهيه امر ثابت لها
لذاتها وما بالذات لا يعلل بالاسباب فتامل ذلك فهذا كلام الفضلا الذي
اتصل بي والذي ظهر لي ان لو اصلها ان تستعمل للربط فتكون جوابا لسوال محقق
او متوهم وقع فيه ربط فتقطعه انت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو قال
القايل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول له انت ولو لم يكن زوجا لم يحرم تريد
ان ما ذكرته من الربط بين عدم الزوجيه وعدم الارث ليس بحق فمقصودك
قطع ربط كلامه لا ربط كلامه وتقول لو لم يكن زيد عالما لا كرم اي لشجاعته
جوابا لسايل سال يتوهمه او يسمعه وهو انه اذا لم يكن عالما لم يكرم فيربط بين
عدم العلم وعدم الاكرام فتقطع انت ذلك الربط وليس مقصودك ان
تربط بين عدم العلم والاكرام لان ذلك ليس بمناسب ولا من اغراض العقلا
ولا يتجه كلامك الا على عدم الربط كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس
ان يرتبط عصيانهم بعدم خوفهم وان ذلك في الاوهام قطع رسول الله
صلى الله عليه وسلم هذا الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان
الغالب على الاوهام ان الشجر كلها اذا صارت اقلاما والبحر المالح مع غيره
يكتب به الجميع يقول الوهم ما يكتب بهذا شي الا نفد وما عساه يكون
قطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت وهذا الجواب اصلح من

[illegible] في الربط [illegible]

الاجوبه المتقدمه

الاجوبة المتقدمه من وجهين احدهما شموله لهذين الموضعين وبعضها لم
يشمل كما تقدم بيانه وثانيهما ان لو بمعنى ان بخلاف الظاهر ومخالفه العرف
وادعا النقل خلاف الظاهر وحذف جواب لو خلاف الظاهر وما ذكرته من
الجواب ليس فيه مخالفه العرف فان اهل العرف يستعملون ما ذكرته ولا
يفهمون غيره في تلك الموارد ويعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله
تعالى وكلماته والممكن لذاته القابل للتعليل لطاعة صهيب رضي الله عنه ة
المسلة الثالثه ان النحاه والاصوليين قد نصوا على ان إن لا يعلق عليها
الا المشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس اتني بل اذا غربت الشمس واذا يعلق
عليها المشكوك والمعلوم فتقول اذا دخلت الدار فانت حر وان دخلت الدار
فانت حر ومقتضى هذه القاعده ان يتعذر ورودها في القران الكريم مضافه
الى الله تعالى فان الله تعالى بكل شي عليم مع انها قد وردت كقوله تعالى ان كنتم اياه
تعبدون وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات وهو
كثير جدا مع ان قوله تعالى ان كنتم في ريب خطاب مع الكفار والله تعالى
يعلم انهم في ريب وهم يعلمون ويجدون انهم في ريب ومع ذلك فالتعليق
حسن ة والجواب عن هذا السوال ان الخصايص الالهيه لا تدخل
والاوضاع
في الاوضاع العربيه بل اللغات العربيه مبنية على خصايص الخلق والله تعالى
انزل القران بلغة العرب وعلى منوالهم فكل ما كان في عادة العرب

حسناً انزل الله القران على ذلك الوجه او فيما لم ينزل في القران توفيه بكون
القران عربياً وتحقيقاً لذلك فيكون الضابط ان كل ما كان شانه ان يكون في
العادة مشكوكاً فيه بين الناس حسن تعليقه بان من قبل الله تعالى ومن قبل
غيره سوآ كان معلوماً للمتكلم او للسامع ام لا ولذلك يحسن من الواحد منا
ان يقول ان كان زيد في الدار شانه ان يكون في العادة مشكوكاً فيه فهذا
هو الضابط لما تعلق على ان فلا فرق في ذلك حينئذ بين ما يرد من قبل الله تعالى
في كتبه وبين ما يرد في كلام الناس من هذا الوجه فاندفع الاشكال فان قلت
فيلزم على هذا ان لا يصح قولنا ان يكون الواحد نصف العشره فالعشرة اثنان
وان يكن نصف الخمسه فالخمسه زوج لان هذه الامور لا يشك فيها عادة
بل نقطع بان الواحد لا يكون نصف العشره وان لا يكون نصف الخمسه مع ان هذا
الكلام عربي وملازمه صحيحه ومعنى معتبر قلت كون الواحد نصف
العشره امراً ليس في الواقع بل امر يفرضه العقل ويقدره الوهم ومعناه متى
فرض الواحد نصف العشرة او نصف الخمسه كان اللازم عن هذا الفرض
هو اللازم المحال فان فرض المحال يجوز ان يلزمه المحال واذا كان التعليق انما هو والعرض
على امر مفروض والتقدير ليس امراً لازماً في الواقع بل يجوز ان يقع ويجوز ان
لا يقطع فصار من قبيل المشكوك فيه فلذلك حسن تعليقه بان فتامل هذا
المواضع فانها في بادي الرأي مشكله ن المسئلة الرابعه مقتضى

ماتقدم من

ان

ما تقدم من الشرط لا يكون الا بامر معدوم مستقبل وان جزاءه ايضاً كذلك
وانها امور عشرة في لسان العرب كذلك كما تقدم تقريره ان لا يصح تعليق صفات
الله تعالى نحو علمه وارادته فان الله تعالى في الازل بكل شي عليم قدير على
كل شي في الازل من جميع الموجودات الممكنات والعدميات الممكنات
ويستحيل ان يتاخر شي من ذلك عن الازل فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطاً
لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط كقوله تعالى ولو نشا لجعلنا منكم
ملايكة في الارض يخلفون الايه ولو شينا لاتينا كل نفس هداها وقوله انما
امرنا لشي اذا اردناه ن واذا اردنا ان نهلك قريه ن وان نشا يذهبكم ايها
الناس ويات باخرين ن وان يشا يذهبكم ويات بخلق جديد ن وان يعلم الله
في قلوبكم خيراً ن وفي السنه من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين ومن شرطيه
فان قلت كيف نورد السوال بصيغة لو مع انك قد قدمت ان من
خصايصها ان تدخل على الماضي فلا يكون الاستقبال فيها لازماً حتى يرد بها
السوال قلت من خصايصها انها تدخل على الماضي ولكن لا تمنع دخولها
على المستقبل ونحن نعلم هاهنا انها انما دخلت على المستقبل من جهه الواقع
فانه سبحانه وتعالى لو شا جعل بدلنا ملايكه لكان كذلك لكن لم يجعل
بدلنا ملايكه فعلمنا ان هذا ليس ماضياً وكذلك بقية الايات فالسوال
بها لازم والجواب عنه ان تعلق ارادة الله تعالى وعلمه

بالاشيا قسمان قسم واقع وقسم مقدر مفروض ليس واقعاً فالواقع هو
ازلي لا يمكن جعل شي منه شرطاً البته والمقدر هو الذي جعل شرطاً وتقدير
الكلام في هذه المواضع متى فرض ان يريدكم ملايكة كنتم ملايكه ومتى فرض
ارادتنا الهدايه نفس اهدت ومتى فرض ارادتنا لكون شي كان ومتى فرض
ارادتنا الهلاك قريه كان السبب في هلاكها امر مترفيها فيفسقون فيها ومتى
فرض علم الله تعالى بان فيكم خيراً اتاكم خيراً مما اخذ منكم وكذلك بقيه
هذه النظاير فجميع المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مفروض
مقدراً لا انه واقع والفرض والتقدير امر متوقع في المستقبل ليس ازلياً
فلذلك حسن التعليق فيه على الشرط **فان قلت** بل هذا التقدير ازلي
والله تعالى يعلم في الازل انه لو شا جعلنا ملايكة ولو شا هدايه نفس لاهدت
والعلم تبع المعلوم فيكون العلم بهذا التقدير فرع تحقق التقدير لكن العلم بذلك
ازلي فيكون التقدير ازلياً فيمتنع تعليقه **قلت** الواقع في الازل هو
العلم بارتباط الهدايه بارادة الهدايه والعلم بارتباط الشي بالشي لا يقتضي
وقوع ذينك الشيين ولا احدهما لان الله تعالى يعلم في الازل ارتباط
الري بالشرب والشبع بالاكل فعلمه تعالى بهذه الاشيا حادثه كذلك
هاهنا يعلم الله تعالى في الازل ارتباط الهدايه بفرض ارادته تعالى لها
فيكون العلم بذلك قديماً والمعلوم وهذان الامران حادثان ومعنى قولنا

ازلي وهذه الاشيا

العلم تابع المعلوم

العلم تابع للمعلوم اي تابع لتقريره في زمانه ماضياً كان او حاضراً او مستقبلاً
فنعلم القيامه تقوم فعلمنا حاضر ومعلومنا مستقبل لكن المتقدم على علمنا
بالرتبه العقليه هو تقرر المعلوم في زمانه لا ذات زمانه فتامل ذلك واثبته
ايضاً في قولهم الخبر تابع للمخبر بهذا التفسير **فان قلت** الارتباط بين ارادة
الله تعالى الهدايه والهدايه ازلي فان هذا الارتباط واجب عقلاً والواجبات
العقليه لا تقبل العدم وما لا يقبل العدم ازلي فالارتباط ازلي وقد جعل
شرطاً مع انه ازلي **قلت** لم نجعل الارتباط شرطاً بل المرتبط به خاصة
وهو المشية المفروضه اما الارتباط بها فلم نجعل شرطاً اصلاً ولا تنافي بين
قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتبط به الا ترى ان الارتباط واقع
بين الاجسام والاكوان التي هي الحركه والسكون والاجتماع والافتراق
وان هذا الارتباط واجب عقلاً لا يقبل العدم ومع ذلك فالاجسام والاعراض
حادثه وسره ان الارتباط حكم ونسبه واضافه لا تقبل الوجود الخارجي
بل الذهني فقط كالامكان والاستحاله حكمان ازليان والممكنات حادثه
المسألة الخامسة نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلما على ان
حيث واين من صيغ العموم فيلزم على هذا اذا قال لها حيث وجدتك واين
وجدتك فانت طالق فوجدها ثم وجدها في عدتها مرارا ان تطلق عليه ثلاثاً
لاجل العموم كذلك القول في متى ما للعموم ولا يلزم بها الا طلقة واحدة

وهو مشكل لان مقتضى نصهم على العموم
التكرر تحقيقاً للعموم ح

والفرق بين المطلق والعام بان المطلق هو الذي يقتصر منه على فرد الا ترى
وما الفرق بين كلما ومتى ما وما معنى ما فيهما **والجواب** مبني
على قاعدة وهي ان التعليق ينقسم الى اربعة اقسام تعليق عام على عام
ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق اما القسم الاول
وهو تعليق عام على عام فهو كلما دخلت الدار فانت طالق علق الطلقات على
جميع الدخلات على وجه التوزيع لافراد الطلاق على افراد الدخول لا على
وجه اجتماع افراد الطلاق لكل فرد من افراد الدخول فلا جرم لزم بكل
دخلة طلقة **القسم** الثاني تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدار فانت
طالق واذا دخلت الدار فانت طالق علق مطلق الطلاق على مطلق الدخول
فاذا وجد مطلق الدخول لزمه مطلق الطلاق وانحلت يمينه وان واذا
في ذلك سواء غير ان الفرق بينهما من وجه اخر وهو ان اذا تدل على
الزمان مطابقة والشرط بعرضها فيلزم في بعض الصور وقد تعرى عن
الشرط وتستعمل ظرفا مجردا كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار
اذا تجلى فهي في موضع نصب على الظرف ومعناه اقسم بالليل حالة غشيانه
وبالنهار حالة تجليه لانها اجل الحالات والقسم تعظيم للمقسم به وتعظيم الشي
في اعظم حالاته مناسب واما ان فتدل على الشرط مطابقة وعلى الزمان
التزاما عكس اذا فان الدخول لا بد له من زمان بطريق اللزوم فهما منعكسان
من هذا الوجه وان استويا في الاطلاق وبقيت امور اخر تختص بها اذا نحو
الاسمية وغيرها

ان طلقها كلما دات للعموم تكرر الطلاق بتكرر المعلق عليه في قوله كلما دخلت الدار فانت طالق فتكرر دخولها في عدة طلقت ثلاثا فلينظر الجمع بين العموم وانه لا يلزم الا طلقة واحدة صح

الاسمية وغيرها الا يناسب ذكرها هنا **القسم الثالث** تعليق مطلق
على عام نحو متى واين وحيث فهذه من صيغ العموم في الزمان والمكان والتزم
فيها طلقة واحدة فكانه قال انت طالق في جميع الازمنة او جميع البقاع طلقة
واحدة كما لو صرح بقوله انت طالق في جميع الايام طلقة واحدة وهذه الصيغ
هي ابلغ صيغ العموم ومع ذلك لو صرح بها لم يلزمه الا طلقة واحدة وكما تقول
الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فصرح بالعموم في العمر وتزيد ومع ذلك
مظروفه حجة واحدة وهو مطلق الحج فكما انه اذا حج حجة واحدة في عمره يبقى بقية
عمره لا يلزمه فيها حج كذلك اذا لزمه بزمان واحد في متى واين او في بقعة
واحدة في حيث طلقة واحدة يبقى بقية الازمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق
فتامل ذلك فامكن الجمع بين قول العلما ان هذه الصيغ للعموم وانه لا يلزم
بها الا طلقة واحدة **فان قلت** فاذا لم يلزمه بها الا طلقة واحدة
ولا في متى الا طلقة واحدة فكيف يظهر اثر العموم واذا لم يظهر اثر العموم كيف
كيف يقضى به ونحن انما قضينا بالعموم في قول القايل مثلا من دخل داري فله
درهم الا بظهور اثر ذلك بان كل من دخل يستحق ومتى احرم استحق مانعه الذم
فاذا ذهبت هذه الاثار واتحدت الاحكام بين المطلقات والعمومات وكان
الطلاق واقعا في زمن غير معين على سبيل البدل في القسمين وان ذلك
الزمان غير معين فيهما كان القول بالعموم في احدهما والاطلاق في الاخر

او في كل الايام صح

تحكمًا محضًا والتحكم المحض لا عبرة به والعلماء بر من ذلك ومن ابن فهم العلماء
العموم على هذا التقدير فعاد الاشكال **قلت** سؤال حسن قوي والجواب
عنه من وجهين احدهما ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يفهم منه الا الامر بقتلهم في جميع
البقاع وثانيها قوله تعالى في الاية الاخرى حيث ثقفتموهم لا يفهم منه الا
ذلك وثالثها قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت معناه في اي بقعة
كنتم ورابعها قوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا معناه علمه سبحانه وتعالى محيط
بالخلايق في اي بقعة كانوا ونظايرها كثيرة في كتاب الله والسنة وكلام العرب
واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على وضعها له **الوجه
الثاني** الدال على كونها للعموم ان القاعدة في صيغ العموم ان اسم الجنس اذا اضيف
عم نحو قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته لا يفهم منه الا الحكم
بالطهورية على جميع افراد الماء وجميع افراد الميتة واين وحيث كل واحد
منهما اسم جنس للمكان وهو مضاف لما بعده بل الاضافة لازمة له فيكون
للعموم **فان قلت** ذلك يبطل باذا واذ وعند ووراء وقدام وبقية
الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها تمالا يكاد يستعمل الا لبث
مضافًا فانها للعموم مع وجود الاضافة التي هي في حيث واين **قلت**
التزم ان الجميع للعموم وتقريره ان كل الذي هو اقوى صيغ العموم انما يعم فيما

اضيف اليه

اضيف اليه خاصةً فاذا قلت كل رجل له درهم انما يعم الرجال ولو قلت كل
حيوان عم الحيوانات كلها ولو قلنا كل نبي اختص بالانبياء عليهم السلام فلا
يتعدى العموم ما اضيف اليه اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القايل اذا زالت
الشمس فانت حر هذا يقتضي العموم في زمن الزوال خاصةً ولا مانع من القول
بانه للعموم وكذلك اذا قلت اتيك اذا جاك زيد عام في زمن مجي زيد وكذلك
عندك يتناول جميع حوزتك وكذلك قوله تعالى ما عندكم ينفد وما عند الله
باق عامٌ في جميع بقاعنا المشتملة على اموالنا ومملوكاتنا وكذلك وراك وامامك
يتناول جميع البقاع التي هي امامك وورايك من غير حد ولا نهاية ولذلك اي
حد اشير اليه من ذلك كان اللفظ فيه حقيقةً وكان اللفظ متناولًا له وكذلك
بقية الجهات الست عامةٌ في مسمياتها واما غير وسوى وشبه ومثل فانها
لا تتعرف بالاضافة على ما نص عليه النحاة وما لا يتعرف بالاضافة كان وجود
الاضافة فيه كعدمها فلذلك لم يتعرف بخلاف اين وحيث **فان قلت**
لم نجد احدًا عد هذه الصيغ كلها من صيغ العموم في كتب الاصول وكتب
النحو **قلت** نبّاهم في التنبيه عنها قولهم واسم الجنس اذا اضيف عم اذا تقرر
ان حيث واين من صيغ العموم يصير معنى قوله انت طالق حيث جلست مثل
قوله انت طالق في جميع البقاع او في كل البقاع ومعلوم انه لو صرح بذلك
للزمه طلقة واحدة ويكون العموم ثابتًا في الظرف فكذلك هاهنا فيصح

قول العلما ان حيث واين للعموم وان اللازم طلقة واحدة ولا ننافي في ذلك
ولا ناقض **القسم الرابع** الذي بقي من التقسيم في القاعدة تعليق عام
على مطلق فيكون معناه التزام جميع الطلاق في زمن فرد فهذا القسم الحكم
فيه ان يلزم من ذلك العموم ثلاث ويسقط ما عداها كما قال لها انت طالق عا
طلقات لا نهاية لها في العدد ان دخلت الدار فقد صرح بالعموم مع الاطلاق
في الزمان فيلزم ثلاث تطليقات ويسقط الباقي فهذا القسم موجود في اللغه
بهذا اللفظ ونحوه من الالفاظ المركبة ولم اجده بلفظ مفرد كما هو في كلما
واما الفرق بين كلما ومتى ما واين ما وحيث ما ان ما في الجميع زمانيه فمعنى
قوله كلما دخلت الدار فانت طالق اي كل زمان تدخلين الدار فانت
طالق في ذلك الزمان فجعل جميع الازمنه كل فرد منها ظرفا لحصول طلقة فيتكرر
الطلاق في تلك الظروف توفيه باللفظ ومقتضاه حتى يحصل في كل زمان طلقة
واما متى ما فهي للزمان المبهم لا للمعين حتى نص النحاة على منع قولنا متى
تطلع الشمس فان زمن طلوع الشمس متعين فيمتنع السوال عنه بمتى بخلاف
قولك متى يقدم زيد فان زمن قدوم زيد مبهم واذا كان معناها الزمان
المبهم وما ايضا معناها الزمان فيصير معنى الكلام زمان زمان تدخلين
الدار فانت طالق ومعلوم انه لو صرح بهذا لكان في معنى اعادة اللفظ
وانه لا فرق بينه وبين قوله زمان تدخلين الدار فانت طالق وفيه خلاف

قوله هنا

قوله هنا فانها تقتضي الاحاطه والشمول لجميع افراد ما دخلت عليه
والتكرار فيه كقولك كلما اكرمت زيدا اكرمني اي اكرامه يتكرر
بتكرر اكرامي واما حيثما واين ما فهو مكان اضيف الى زمان وتقديره
مكان زمان دخولك الدار فانت طالق فيه ومعلوم انه لو صرح
بهذا لم يفهم منه التكرار بل تطلق في جميع ذلك المكان طلقة واحدة
فهذا هو البحث الكاشف عن هذه الحقايق والفروق بينهما وبذلك
يتضح الفقه فيها **المسألة السادسة** نص الاصحاب على ان الطلاق
يتكرر في قوله كل امراة اتزوجها من هذا البلد فهي طالق ان الطلاق
يتكرر عليه بتكرر النساء من ذلك البلد وان القايل كل امراه اتزوجها
فهي كظهر امي ان الكفارة لا تتكرر عليه وانه بزواج امراة واحدة تنحل
يمينه مع تصريحه بالعموم في الصورتين وفي التهذيب ان تزوجتكن
فانتن علي كظهر امي لا يتكرر الظهار ومن دخلت منكن فهي علي كظهر
امي يتكرر الكفارة وكلما تزوجت امراة فالتي اتزوجها فهي علي كظهر
امي وكذلك ايتكن كلمتها فهذه فروع مشتركه في صيغ العموم مع اختلاف
الاحكام فيحتاج الى تبيين سر الفرق بينهما باعتبار القواعد **والجواب**
ان الطلاق حكم ثبت لافراد العموم كثبوت القتل لجميع افراد المشركين
والحل لافراد البيع واما الظهار فالكفارة فيه النطق بالكلام الزور

كل امراة اتزوجها من هذا البلد ان



عقوبة لقايله فاذا قال امراة ان تزوجتها فهي علي كظهر امي فقد كذب كذبة واحدة فيجب عليه كفارة واحدة ولا ننظر الى العموم الذى هو متعلق القول الكذب كما لو قال والله كل انسان جماد فانها كذبة واحدة متعلقة بعموم او قال والله ليس في الدار احد من اخوتك فوجد الجميع فيها فانها تلزمه كفارة واحدة نظرا لاتحاد اليمين والحنث وكذلك هاهنا واما تكرر الكفارة في قوله كلما وقوله منكن وايتكن فعلى خلاف القياس والقاعدة فيقتضي ان لا تتكرر عليه الكفارة غير انه لما اشتهر لفظ الظهار في وجوب الكفارة لوحظت الكفارة في مقصد المظاهر كانها حقيقة عرفية فيكون قد التزم تكررها في كلما واشار بمن الى التبعيض فكانه قال علي الكفارة في كل بعض منكن واي الافراد فيكون قد التزم الكفارة في كل فرد ن واما كل فهي ظاهرة في الاحاطة والكل في بعض احوالها الا ترى ان النفي اذا تقدم عليها كان معناها الكل فلو قلت ما قبضت كل المال لكان معنى كلامك على انك لم تقبض الجميع بل بعضه وكذلك ما كل عدد زوج وما كل حيوان انسان نص النحاة على انك ناف للحكم للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد بخلاف اي فانها للحكم على كل واحد واحد وهذه كلها تكلفات والفقه يقتضي عدم التكرر بناء على ان الكذب هو الموجب كما تقرر في فرق الانشاء

للتحكم

والاخبار

والاخبار ن **المسألة السابعة** اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم قال لها انت طالق ثلاثا قال مالك رحمه الله تنحل يمينه وقال الشافعي رحمه الله يبقى التعليق حتى يتزوجها في عقد ثان وعلى مذهب مالك رحمه الله اشكالان احدهما انه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الاجماع وثانيهما انه خصص المعلق بالطلاق المملوك مع ان لفظ التعليق لم يتقاض ذلك ولا سيما على قاعدته في صحة قبل الملك في ان تزوجتك فانت طالق ثلاثا **الجواب** عن الاول بناء على قاعدة وهي ان صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا نجز بطل شرطية الدخول للطلاق فيبقى غير مشروطة بما وجد المشروط دون شرطه ن وعن الثاني ان لفظ التعليق يتقاضى التصرف في المملوك فقط لان اطلاق المراة انما يكون بما هي موثوقة في عصمته الحاضرة دون غيرها وكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق غيرها الا بدليل الاصل عدمه ثم يتاكد ذلك بما يرد على الشافعي من جهة انه يلزمه ان يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي اجمع الناس عليه انه يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملكه للزايد فاذا اجمع الناس على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يقع بعد شرطه **المسألة الثامنة** الشرط ينقسم الى

به وانما هي موثوقة

مالايتبع الا دفعةً كالنبيه والى مالا يتبع الامتدرجاً كالحول وقراة السور
والى مالايقبل الامرين كاعطا عشر دراهم قال الامام فخر الدين
في المحصول فان كان الشرط وجود هذه الحقايق اعتبر من الاول والثالث
اجتماع اجزايه ووجودها في زمن واحد لامكان ذلك واعتبر من الاول
والثالث اجتماع اجزايه الثاني وجود اخر اجزايه لانه الممكن فيه اما
وجود الحقيقه بجملة اجزايها فذلك مستحيل وان كان الشرط عدم هذه
الحقايق اعتبر من الجميع اول ازمنة العدم لصدق العدم حينيذٍ من
الجميع ويرد عليه سؤالان الاول ان القايل ان اعطيتني عشره دراهم
فانت حرٌ لافرق في العرف بين ان يعطيها مجتمعة اودرهماً بعد درهم
والايمان محمولة على العرف فاشتراطه اجتماع الجميع في زمن واحدٍ
غير لازم بل يعد اهل العادة من اعطى كل يوم درهما فاعطى عشره في عشرة
ايام انه معطي لعشره ويصدق ذلك ايضاً لغه فان مسمى اعطا العشرة اعم
من كونه بصفة الاجتماع او الافتراق د الثاني ان جعل عدمها شرطاً تارةً
يكون بلم ولما الموضوعين لنفي الماضي او بما وليس الموضوعين لنفي الحال او بلا
ولن الموضوعين لنفي المستقبل فنسلم اه الاقتصار على مسمى العدم في الاربعة
الاول اما الاولى فقد نص سيبويه وغيره انهما موضوعان لعموم نفي
الاستقبال وان لن ابلغ في عموم نفي المستقبل فاذا قلنا لايموت فيها
ولايحيا

ولايحيى وقوله الله تعالى لن تراني عام في سلب الموت والحياة د
والرؤية في جميع ازمنه الاستقبال فان جعل المعلق للشرط عدمهما بصيغة
لن اولا كان الشرط استغراق العدم لجميع ازمنه العمر او الزمان الذي
عينه المعلق بلا مطلق العدم في مطلق الزمان خلافاً له فيخرج لا ولن عن دعواه
مع ان لم تستعمل في العرف كذلك فاذا قال ان لم تقرا سورة البقرة في
هذه السنة فانت مذموم لا يفهم منه الا استيعاب العدم لجميع اجزا السنه
حتى لو قراها في اخر السنة صدق حصول قرايتها ولم يكن الشرط محققاً
المسلة التاسعة اتفق الفقها على الاستدلال بقوله تعالى ولاتقولن
لشي اني فاعل ذلك غداً الا ان يشا الله د ووجه الدليل منه في غايه الاشكال فان
الا ليست للتعليق وان المفتوحه ليست للتعليق فما بقي في الايه شي يدل
على التعليق مطابقةً ولا التزاماً فكيف يصح الاستدلال بشي لا يدل مطابقه
ولا التزاماً وطول الايام حاولون الاستدلال بهذه الايه ولا يكاد يفطن لوجه
الدليل منها وليس فيها الا استثنا وان الناصبه لا الشرطيه ولا يتفطن ايضاً
بهذا الاستثنا من اي شي هو وما هو المستثنى منه فتامله فهو في غايه الاشكال
وهو الاصل في اشتراط المشية عند النطق بالافعال **والجواب**
ان تقول هذا استثنا من الاحوال والمستثنى حالة من الاحوال وهي محذوفه
قبل ان الناصبه وعامله فيها اعني الحال عامله في ان الناصبة وتقديره

ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله في حالة من الاحوال
الا معلقاً بان يشاء الله ثم حذفت معلقاً والباء من ان وهو تحذف معها كثير
ويكون النهي المتقدم مع الا المتاخره قد حصرت القول في هذه الحال
دون ساير الاحوال فتختص هذه الحال بالاباحه وغيرها بالتحريم وترك
المحرم واجب وليس هناك شيء يقول به الحرام الا هذه فتكون واجبة
فهذا مدرك الوجوب د واما مدرك التعليق فهو قولنا معلقاً فانه
يدل على انه تعلق في تلك الحال كما اذا قال له لا تخرج الا ضاحكاً فانه يفيد
الامر بالضحك حالة الخروج وانتظم معلقاً مع ان بالبا المحذوفه واتجه الامر
بالتعليق على المشية من هذه الصيغه عند الوعد بالافعال فافهم ذلك
فهو من المواضع العسرة الفهم والتقرير فرع من هذا التقرير د لو قال
لامراته علقت طلاقك على دخول الدار طلقت بدخول الدار كما لو قال لها
انت طالق ان دخلت الدار ولو قال لها جعلت دخول الدار سبباً
لطلاقك لم تطلق بدخول الدار الا ان يريد بالجعل التعليق فان صاحب
الشرع جعل له ان يجعل دخول الدار سبباً لطلاق امراته بطريق واحد
وهو التعليق خاصة فان اراد نصبه بغير التعليق كما جعل صاحب الشرع
الزوال سبباً لوجوب الظهر والهلال سبباً لوجوب الصوم فليس
ذلك له فافهم ذلك **المسلة العاشرة** قد يذكر الشرط للتعليل دون مقالة

التعليق وضابط

التعليق وضابطه امران المناسبه وعدم انتفا المشروط عند انتفايه
فيعلم انه ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون
والشكر واجب مع العبادة ومع عدمها ومعنى الكلام انكم موصوفون بصفة
تحث على الشكر وتبعث عليه وهي العبادة والتذلل فافعلوا ذلك فانه متيسر
لوجود سببه عندكم د ومنه قوله عليه السلام من كان يومن بالله واليوم
الاخر فليكرم ضيفه معناه ان تصديق الوعد والوعيد في ذلك حاث عليه
والا فالكفار مخاطبون بفروع الشريعه على الصحيح فيومروا باكرام الضيف
مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب والسنة ومنه قولك للطفل ان
كنت ابني لست تشك في بنوته بل تنبيه على الصفة الباعثة على الطاعه
المسلة الحادية عشر قوله يا نسا النبي لستن كاحد من النسا ان اتقيتن تعالى
فلا تخضعن بالقول قال جماعة من ارباب علم البيان والمفسرين ان الوقف
عند قوله لستن كاحد من النسا ويبدا بالشرط ويكون جوابه ما بعده فلا
تخضعن بالقول دون ما قبله بل حكم الله تعالى بتفضيلهن على النسا مطلقاً
من غير شرط وهو ابلغ في مدحهن ويكون جواب الشرط ما بعده وتستقيم
اللفظ والمعنى **المسلة الثانية عشر** يجوز حذف جواب الشرط اذا
كان في الكلام ما يدل عليه فيجعل الدليل يفسر نفس الجواب وليس هو الجواب
كقوله تعالى وان يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك فان تكذيب من

قبله لا يتوقف على هذا الشرط بل سبق وتقدم وتقرير الجواب
وان يكذبوك فتسل فقد كذبت رسل من قبلك فتكذيب من قبله
دليل تسليته وسبب تسليته فاقيم مقامه والا فالماضي لا
يعلق على المستقبل ونظايره كثيرة في كتاب الله تعالى **المسئلة الثالثة**
عشر جرت عادة الفقهاء والاصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه
وهو المشهور في المسئله فيستدلون ابدًا بظاهر العموم وان كان
في غير مورد السبب وقد كان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام رحمه
الله يقول يجب ان يستثنى من ذلك ما اذا كان العموم شرطًا نحو قوله
تعالى ان تكونوا صالحين الاية فالاوابون عام في كل اواب ماضيًا او حاضرًا
او مستقبلًا قال رحمه الله فيجب في هذا العموم ان يخصص بنا
لان القاعده الشرعيه ان صلاحنا لا يكون سببًا للمغفرة في حق غيرنا
من الامم ومن تامل القواعد قطع بذلك فتعين ان يكون التقدير ان تكونوا
صالحين فانه كان للاوابين منكم غفورًا **المسئلة الرابعة عشر** جرت عادة
الفقهاء في الكفارات هل هي على التخيير او على الترتيب ان يقولوا اذا ورد
النص بصيغة او فهي على التخيير كقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة
مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة وان كان النص بصيغة من الشرطيه
فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين

فمن لم يستطع

فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينًا ولا تكاد تجد فقيهًا ينازع في هذا وهو
غير صحيح بيانه ان مقتضى ما ذكروه ان يكون قوله تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامراتان ان لا يجوز استشهاد رجل وامراتين الا عند
عدم الرجلين وقد اجمعت الامة على جوازه عند وجود الرجلين
وان الصيغه لا تقتضي الترتيب وثانيهما انه لا يلزم من قولنا عدم
الشرط عدم المشروط وهو خلاف الاجماع وهو ها هنا لذلك وكذلك
قولنا ان لم يكن الفرد زوجًا فهو فرد وان لم يكن فردًا فهو زوج مع
انه لا يتوقف العدد الزوج على عدم الفرد ولا الفرد على عدم الزوج
بل هو واجب الثبوت في نفسه وجد الاخر ام لا واذا انتفى الشرط وهو
قولنا ان لم يكن العدد زوجًا فان كان العدد زوجًا كانت الخمسه فردًا
قطعًا فان وجود الزوجيه في العدد لا ينافي الفرديه فيه ووجود الفردية
فيه لا ينافي الزوجيه فيه فعدم هذا الشرط لا اثر له البته في عدم هذا
المشروط وكقولنا ان لم يكن هذا جمادًا فهو اما نبات او حيوان وان
لم يكن هذا الحيوان ناطقًا فهو بهيم مع ان البهيم في نفسه لا يتوقف
على عدم الناطق بل اذا فرض الناطق ناطقًا كان البهيم بهيمًا بالضروره
وبهذا يعلم ان نظايره كثيرة جدًا ولا يترتب فيها ولم يلزم فيها من عدم
الشرط عدم المشروط بل المشروط حق في نفسه واقع سوا وجد هذا

ان عدمها ليس شرطًا فشيئين من
الا مع ان الذي عظيم اصلها

الشرط ام لا فان قلت ـــــــ عدم الزوجيه عن العدد شرط فى ثبوت
الفرديه له فلو كان زوجا لم يثبت له الفرديه فقد لزم من عدم الشرط
عدم المشروط وكذلك بقيه النظاير **قلت** ـــــــ ليس مراد الناس
من هذه الاطلاقات اثبات الشرطيه عدم الشرطيه الزوجيه فى
الفرديه بل الزوج زوج فى نفسه لذاته من غير شرط وكذلك الفرد ولا
نقول يشترط فى كون العشره زوجا عدم الفرديه عنها فانها لا تقبل الفرديه
فليف تيوهم الشرطيه فى موطن والعقل قاطع وجازم بثبوت ذلك المعنى
فى نفسه وجوبا دايما وانما يقصد العقلا ذلك فى الموطن الذى يقبل
النقيضين بل مقصود الناس فى هذه الموارد بيان انحصار تلك المادة
فى مذكور فانت تقول ان انتفى الفرد بقى العدد محصورا فى الزوج وان
انتفى الزوج لمعنى ان لم يكن الواقع من العدد ما هو زوج تعين ان يكون
الواقع ما هو فرد ولاجل ذلك لا يقولون ذلك الا فى مواطن يصح فيها
الحصر فلا يقولون ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقى فى
الحيوان بعد الانسان فى الفرس ولو كان المقصود ما ذكرتموه من
الشرطيه لكان الكلام صحيحا فان عدم الانسانيه شرط فى الفرسيه
لتعذر اجتماعهما بل لما كان المقصود بيان الحصر بطل الكلام لعدم الحصر
فى المذكور فتامل هذا الموضع فهو صعب دقيق وعلى هذا يكون المراد
فى الايه

فى الايه انحصار الحجه التامه من الشهادات بعد الرجلين فى الرجل والمراتين
فانه لا حجه تامه من الشهادات فى الشريعه الا الرجلين والرجل والمراتين هذا هو المجمع
عليه واما شهادة الصبيان وشهادة اربع نسوه عند الشافعى وشهادة
المراتين وحدهما فيما ينفرد ان فيه كالولادة فهذه الايه حجه على بطلانها
لدلالتها على الحصر فى الرجل والمراتين الا ان يقال ان الايه انما سيقت
فى اثبات الديون والاموال وجميع هذه الصور فى احكام الابدان فالحصر
حق فى الاموال ولم يخالفه احد ولا يدل على بطلان هذه الصوره واما
الشاهد واليمين والنكول وغير ذلك فلم تحصل فيه حجه من الشهادات بل
لا شهادة فيه البته كاليمين والنكول او بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين
فلا توجد حجه تامه مجمع عليها الا تينك الحجتين فاذا فرض عدم احدهما
تعين الحصر فى الاخرى واذا وضح لك ان الشرط كما يستعمل للترتيب فكذلك
يستعمل فى اثبات الحصر والكل حقيقه لغويه فيكون التعليق اعم من
الدلاله على الترتيب والدال على الاعم غير دال على الاخص كالحيوان
لا يدل على الانسان والانسان لا يدل على الرجل والرجل لا يدل على المومن
فلا يستقيم الاستدلال بصيغه التعليق التى اعم من الترتيب على الترتيب
بل لا بد من قراين اخرى وضمايم تضاف لصيغه التعليق حتى تفيد الترتيب
وان ضابط ما يتوقف فيه المشروط على الشرط الذى لا يراد به الحصر الشرط ح

امامتى اريد الحصر فلا فافهم هذا الموضع فهو من نفايس المباحث وفيه
التنبيه على انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وان استدلال الفقهآء
به على الترتيب لا يصح كما وضح لك بيانه والله اعلم **الفرق الخامس**
بين قاعدتى الشرط والاستثنآء فى الشريعة ولسان العرب ان الشرط لا يجوز
تاخير النطق به فى الزمان وتجوز فى الاستثنآء ذلك على قول وان الاستثنآء
لا يجوز فى الشريعة ولا فى لسان العرب ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه
نحو له عندى عشرة الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط فى كلام يبطل
جميعه بالاجماع كقوله انتن طوالق ان دخلتن فلا تدخل واحدة منهن
فيبطل جميع الطلاق فيهن واكرم بنى تميم ان اطاعوا الله وان جاوك
فلا تجى احد فيبطل جميع الامر بسبب هذا الشرط ولولا هذا الشرط لعم
الحكم الجميع فقد باين الشرط الاستثنآء فى هذه الاحكام ويعم جميع الجمل المنطوق
بها بخلاف الاستثنآء على قول فانه يحمل على الجملة الاخيرة على قول نحو
اكرم القوم واخلع عليهم فقد باين الشرط الاستثنآء فى هذه الاحكام والفرق
بينهما بعد اشتراكهما فى ان كل واحد منهما فضلة فى الكلام ويتم الكلام دونه
فينبغى ان يمتنع ابطال جملة الحكم فيهما تحقيقاً لمقتضى اللغة او تجوز فيهما
تسوية بين البابين ولكن الفرق ان الاستثنآء يخرج من الكلام ما ليس بمراد
عما هو مراد فصيغة غير المراد ولعله لو بقى مع المراد لم تخل الحكمة وانما

الشروط اللغوية فهى اسباب كما تقدم بيانه والسبب متضمن لمقصد المتكلم وهو
المصلحة التى لاجلها نصب شرطاً وجعل عدمه موثراً فى العدم فاذا كان متضمناً
لمقصد المتكلم والمقاصد شانها تحصيل النطق بها وشانها ان يعم جميع الجمل تكثيراً
لمصلحة ذلك المقصد بخلاف الاستثنآء اذا لم يحصل به لم يفت مقصد بل حصل
ما ليس بمقصد وذلك فرق عظيم وَ واما ابطال جميع الكلام بالشرط فلان الابطال
حالة النطق غير معلوم فقد يتبع الشرط فى الجميع فلا يبطل من الكلام شى وقد
يفوت الشرط فى الجميع وقد يفوت فى البعض فيبطل البعض دون البعض
وهذه الاقسام كلها محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال لا للكل
ولا للبعض بخلاف الاستثنآء الوارد على جميع الكلام بعد النطق به متقدماً
على الهدر من القول وما لا فايدة فيه ولا يقول احد ذلك فى الشرط لعدم
تعيينه وهذا ايضا فرق عظيم بينهما فى الابطال وعدمه فظهر الفرق
بينهما فى الثلاثة الاحكام الجايزة فى الشرط الممتنعة فى الاستثنآء لغة
وشرعاً **الفرق السادس** بين قاعدتى توقف الحكم
على سببه وتوقفه على شرطه فنقول اذا ورد الحكم على وصفين
ومنع صاحب الشرع من الحكم بدونهما باى طريق نعلم ان احدهما سبب والاخر
شرط مع اشتراكهما فى التوقف عليهما وانتفآ الحكم عند انتفآ كل واحد
منهما كوجوب الزكاة عند النصاب والحول لم قلتم النصاب سبب

والحول شرط ولم لا عكستم او سويتم **الجواب** ان الفرق بينهما انه يعلم
ان الشرط مناسب في غيره والسبب مناسب في ذاته فان النصاب مشتمل
على الغنا ونعمة الملك في نفسه والحول ليس كذلك بل مكمل لنعمة الملك
بالتمكن من التنمية في جميع الحول وبسط ذلك بقاعدة وهي ان الشرع اذا
رتب الحكم عقيب اوصاف فان كانت كلها مناسبة قلنا الجميع علة في ذاتها
ولا نجعل الحكم بعضها شرطا كورود القصاص مع القتل العمد العدوان
المجمع عليه وسبب لان الجميع مناسب في ذاته وان كان البعض مناسبا (الجمع)
في ذاته والبعض غير مناسب في ذاته وان جعل المناسب في ذاته هو
السبب والمناسب في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله فهذا ضابط الشرط
والسبب والفرق بينهما وتحريره **الفرق السابع** بين قاعدتي
اجزا العلة والعلل المجتمعة اذا ورد الحكم عقيب اوصاف مما يعلم
انها اجزاء علة وانها علل مجتمعة واي فرق بينهما **والجواب** ان
الحكم اذا ثبت عقيب اوصاف فينظر ان كان صاحب الشرع رتب ذلك الحكم
مع كل وصف منها اذا انفرد قلنا هي علل مجتمعة كوجوب الوضو على
من بال ولامس وامذى فان كل واحد منهما اذا انفرد استقل بوجوب
الوضو وكاجبار الاب لابنته معلل بالصغر والبكارة على الخلاف في ذلك
فاذا اجتمعت ترتب الحكم الذي هو الاجبار وان انفرد الصغر وحده
ترتب الحكم واجبرت

ترتب الحكم واجبرت الصغيرة الثيب على الخلاف في ذلك وتجبر البكر
الكبيرة المعنسة على الخلاف وان وجدنا صاحب الشرع لا يرتب الحكم
مع واحد منهما قلنا هي علة واحدة مركبة من تلك الاوصاف كالقتل
العمد العدوان فبهذا يعرف الفرق بين هاتين القاعدتين وهو
ضابطهما وتحريرهما **الفرق الثامن** بين قاعدتي جزء
العلة والشرط فان كل واحد منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم
من وجوده وجود الحكم ولا عدمه فلتلتبس قاعدة جز العلة بقاعدة
الشرط والفرق بينهما ان الشرط مناسبته في غيره كما تقدم تقريره
في الحول في الزكاة وجز العلة مناسبته في نفسه كجزء النصاب مشتمل
على جزء الغنا في ذاته وكاحد اوصاف القتل العمد العدوان مشتمل
على مناسبة العقوبة في ذاته فبهذا يعرف كل واحد منهما فيقضى
عليه بانه جزء علة او شرط **الفرق التاسع** بين قاعدتي
الشرط والمانع فان الشرط لا بد من تقدمه قبل الحكم وعدمه يوجب
العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط واما المانع فهو قد وقع في
الشريعة على ثلاثة اقسام ما يمنع ابتدا الحكم وانتهاه كالرضاع فانه يمنع
ابتدا النكاح ويقطع استمراره اذا طرا عليه بان يتزوجها في المهد وترضع
من امه فتصير اخته من فيبطل النكاح بينهما والقسم الثاني يمنع

ابتداءِ الحكم دون استمراره كالاستبراءِ فانه يمنع ابتداءِ العقد على
المستبراة فان طرا على النكاح بان تكره على الزنا فيجب استبراوها على الزوج
خشيه اختلاط نسبه بالمتولد من الزنا ولانه يلاعن حينئذٍ ان تبين
له ان الولد من الزنا وتجب عليه الملاعنه ولا يبطل النكاح يمنع ابتداء بل ح
النكاح فقط ن والقسم الثالث مختلف فيه هل يلحق بالاول
فيمتنع فيهما او بالثاني فلا يمنع التمادى بخلاف المبادى وله صور الصورة الاولى ح
الاولى وجدان الما يمنع من التيمم ابتداءً فان طرا على التيمم هل يبطله
ام لا خلاف بين العلما في ذلك الصورة الثانيه الطول يمنع من
نكاح الامه ابتداءً على الصحيح فان طرا الطول بعد نكاح الأمه فهل
يبطله ام لا خلاف ن الصورة الثالثه وضع اليد على الصيد
يمنع منه الاحرام ابتداءً فان تقدم وضع اليد على الصيد في زمن الحل
ثم طرا الاحرام المانع فهل يمنع من استمرار وضع اليد خلاف فهل تجب
الطلاقه وقيل لا يجب ن

الفرق العاشر

بين قاعدتى الشرط وعدم المانع فان القاعده ان عدم المانع يعتبر في
ترتيب الحكم مع ان كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم فقد يعدم الحيض
ولا تجب الصلاة ويعدم الدين ولا تجب الزكاة للاغما في الاول والنصاب في
الثاني وكلاهما يلزم من فقدانه العدم ولا يلزم من تقرره وجود ولا عدم
فيهما في غاية

فيهما في غاية الالتباس ولذلك لم اجد فقيها الا وهو يقول عدم
المانع شرط ولا يفرق بين عدم المانع والشرط البته وهذا ليس
بصحيح بل الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة وهي ان كل مشكوك فيه
ملغا في الشريعه فاذا شككنا في السبب لم نرتب الحكم او في
الشرط لم نرتب الحكم ايضاً او في المانع رتبنا الحكم فالاول كما اذا شك
هل طلق ام لا بقيت العصمه فان الطلاق هو سبب زوال العصمه
وقد شككنا فيه فلنستصحب الحال المتقدمه واذا شككنا هل
زالت الشمس ام لا لا تجب الظهر ونظايره كثيره ن واما الشرط فكما
اذا شككنا في الطهارة فانا لا نقدم على الصلاة ن واما المانع فكما
اذا شككنا في ان زيداً قبل وفاته ارتد ام لا فانا نورث منه لان
الكفر مانع من الارث وقد شككنا فيه فنورث فهذه قاعدة مجمع عليها
وهي ان كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي يجزم بعدمه **فان قلت**
تدعي الاجماع في هذه القاعده ومذهب ان من شك في الحدث بعد تقرر
الطهاره ان الوضوء يجب فلم يجعل مالك المشكوك فيه كالمحقق العدم
بل هذا مذهب الشافعي **قلت** القاعدة مجمع عليها وانما
انعقد الاجماع هاهنا على مخالفتها لاجل الاجماع على اعتبارها وبيان هذا
الكلام مع انه مستغلق متناقض الظاهر ان الاجماع منعقد على شغل

الذمه بالصلاة والبرآة من الذمه من الواجب فتوقف على سبب مبرى اجماعا
والقاعدة ان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة فالشك
في الطهاره يوجب الشك في الصلاه الواقعه سببا مبريا فان اعتبرنا هذه
الصلاه سببا مبريا كما قاله الشافعي فقد اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره
كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها وان اعتبرنا هذا
الحدث المشكوك فيه كما قاله مالك رحمه الله فقد اعتبرنا مشكوكا
فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعده المجمع عليها فكلا
المذهبين يلزم منه مخالفه القاعده فتعين الجزم بمخالفتها وان هذا
الفرع لا يساعد على اعمالها واعتبارها من جميع الوجوه وانه لا بد من
مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث والشافعي في الصلاه التي
هي سبب براة الذمه لكن مذهب مالك رضي الله عنه ارجح اذ لا
بد من المخالفه لهذه القاعده فان الطهارة من باب الوسايل والصلاه من
باب المقاصد وانعقد الاجماع على ان الوسايل اخفض رتبه من المقاصد
فكانت العنايه بالصلاة والغا المشكوك فيه وهو السبب المبرى
منها اولى من رعاية الطهارة والغا الحدث الرافع لها فظهر ان
هذا الفرع لا بد فيه من مخالفه هذه القاعده جزما فلذلك انعقد الاجماع
على مخالفتها لاجل اعتبارها بحسب الامكان وانما بقي النظران

لا يسلم ان مذهب الشافعي ارجح ... وهو الحديث لما شكي الى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل يخيل اليه انه يجد الشي في صلاته فقال لا ينصرف حتى يسمع صوتا او يجد ريحا فهذا اعتمد ما قاله الشافعي ومذهبه ... اوجب القاعدة المقررة ان اليقين لا يرفع بالشك واذا ثبت مسله سنه لم يبق لاحد معها قول ولم يلتفت الى ... استحسان ومناسبه ... والله اعلم

مخالفتها من اي

مخالفتها من اي الوجوه اولى وقد ظهر ان مذهب مالك ارجح من مخالفتها
وظهر حينئذ ان القاعده مجمع عليها وان الضرورة دعت للمخالفة في
هذا الفرع وتعذرت مراعاتها اذا تقررت هذه القاعده فنقول
لو كان عدم المانع شرطا لاجتمع النقيضان فيما اذا شككنا في
طريان المانع **بيانه** ان القاعدة ان الشك في احد النقيضين يوجب
الشك في النقيض الاخر بالضرورة فمن شك في وجود زيد في الدار
فقد شك في عدمه من الدار بالضروره فالشك في احد النقيضين يوجب الشك
في النقيض الاخر فاذا شككنا في وجود المانع فقد شككنا في عدمه
بالضروره وعدمه شرط عند هذا القايل فيكون قد شككنا في
الشرط ايضا فاذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا في الشرط
الذي هو عدم المانع ان لا نرتب الحكم بنا على ما تقدم واقتضى شكنا في المانع ان
نرتب الحكم بنا على ما تقدم في القاعده فنرتب الحكم ولا نرتبه وذلك جمع بين
النقيضين وانما جانا هذا المحال من اعتقادنا ان عدم المانع شرط فيجب
ان نعتقد انه ليس بشرط واذا كان ليس بشرط ظهر الفرق بين عدم
المانع والشرط وهو المطلوب

بلغ [illegible]

الفرق الحادي عشر

بين قاعدتي توالي اجزا المشروط مع الشرط وبين توالي المسببات
مع الاسباب بنصب المثال وتحقيق البحث في ذلك فاذا قال ان

تزوجتك فانت طالق وانت على كظهر امي فتزوجها لزمه الطلاق
وبانت منه وحرمت عليه به ولزمه الظهار ايضاً فاذا عقد عليها
لا يطاوها حتى يكفر واذا قال لها انت طالق ثلاثاً وانت على
كظهر امي لم يلزمه الظهار لانه قد تقدم تحريمها بالطلاق فهو
صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا يلزمه كفارة لان الكفارة انما وجبت
لكذبه كما تقدم في اول الكتاب في الفرق بين الانشاء والخبر ففي
الصورتين تقدم التحريم ولزم الظهار في احد الصورتين دون الاخرى
والسر في ذلك الفرق بين ترتيب المشروطات مع الشروط وترتيب
المسببات مع الاسباب وذلك ان القايل اذا قال ان دخلت الدار
فامراتي طالق وعبدي حر فدخل الدار فانه لا يمكننا ان نقول لزمه
الطلاق قبل العتق ولا العتق قبل الطلاق بل وقعا مرتبين على الشرط الذي
هو دخول الدار من غير ترتيب فلم يتعين تقدم احدهما ولو قال لعبده انت
حر ثم قال لامراته انت طالق لجزمنا انه طلق بعد العتق وان العتق
متقدم لان تقدم سبب العتق الذي هو قوله انت حر اقتضى تقدم العتق
لانه مسببه وكذلك اذا قال ان تزوجتك فانت طالق وانت على
كظهر امي لا نقول ان الطلاق متقدم على الظهار حتى يمنعه بل الشرط
اقتضاهما اقتضاً واحداً ولا ترتيب في ذلك بخلاف قوله انت طالق ثلاثاً وانت على
كظهر امي

قاعدة

كظهر امي تقدم سبب التحريم الذي هو الطلاق الثلاث فقضينا
بتقدمه على الظهار فمنعه فظهر الفرق بين ترتيب اجزا الشرط ومسببات
الاسباب وانما نظير المشروطات بشرط واحد المسببات بسبب واحد
لا المسببات لاسباب عديدة كما نقول اذا قال انت طالق ثلاثاً فهذا
اللفظ سبب تحريمها الابعد زوج وسبب لاباحة اختها ولا نقول ان احد
الحكمين متقدم على الاخر ولا بعده

الفرق الثاني عشر

بين قاعدتي الترتيب بالادوات اللفظيه والترتيب بالحقيقة الزمانيه
قد التبس الفرق بينهما على جمع كثير من الفضلا ووقعت مباحث رديه بنا
على اللبس بينهما وتقرير الفرق ان الزمان اجزاوه متساويه مترتبه
بذاتها مستحيله الاجتماع فلا يتصور ان يوجد امس الداير مع اليوم الحاضر
ولا اول النهار مع اخره ولا جزء من اجزاء الزمان وان قل مع غيره من الاجزا
الزمانيه واذا كان الزمان مرتب الاجزا والافعال والاقوال واقعه في
الزمان منقسمه على اجزايه فالواقع في الزمان الماضي من الافعال والاقوال
متقدم على الواقع في الحاضر والمستقبل والواقع منها في الحاضر متاخر
عن الماضي ومتقدم على المستقبل وكذلك القول في كل جزء من اجزاء
الزمان اذا اشتمل على قول او فعل كان ذلك القول او الفعل متقدماً على
الواقع في الزمان الذي بعده ومتاخر عن الواقع في الزمان الذي قبله

فظهر ان ترتيب اجزا الزمان تقتضي ترتيب الاقوال والافعال الواقعة فيها
وان الواقع في المرتب مرتب عقلا لا بوضع لغوي اقتضى ذلك بل ذلك بالعقل
الصرف ن واما الترتيب بالادوات اللفظيه فهو بالفا وثم وحتى والسين
وسوف ولا ولن ولم ولما ونحوها ن فاذا قلت قام زيد فعمرو كان
قيام زيد متقدما على قيام عمرو او ثم عمرو فذلك مع تراخ او قام القوم
حتى عمرو يقتضي ايضا تاخر قيام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية والقاعدة
ان المغيا لابد ان يثبت قبل الغاية ثم يصل اليها كقولك سرت حتى طلع الفجر
والسير ثابت قبل الفجر ومكرر الى طلوع الفجر ولذلك شان جميع الغايات
فاذا كان قيام عمرو غاية وغاية الشي طرفه واخره فيكون متاخرا عن الاول
ضرورة واذا قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو كان قيام زيد قبل
قيام عمرو وعمرو بعده لان سوف اكثر تنفيسا من السين ن واذا قلت
لم يقم زيد ولا يقوم عمرو او لن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي
وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب العدمان بسبب ان لن ولا
موضوعان لنفي المستقبل ولم ولما موضوعان لنفي الماضي وما وليس
موضوعان لنفي الحال ن ولما كان الماضي والحال والمستقبل مترتبة
كان اللفظ الدال على وقوع العدم في واحد منها دالا على الترتيب
بالنسبة الى الاخر فتامل ذلك فهذا هو الترتيب الذي لا يستقل العقل

به بل يستفاد

به بل يستفاد من الوضع اللغوي وربما اختلفت اللغات وربما تبدلت بالنقل
العرفي والعقل لا يقبل الاختلاف ولا التبدل اذا انقرر الفرق بين الترتيب
بالحقيقة الزمانيه وبين الترتيب بالادوات اللفظيه فاذكر ثلاث مسايل
داله على هاتين القاعدتين ووجه الصواب في تلك المسايل ومن وافق
القواعد ومن خالفها ن **المسله الاولى** قال مالك رحمه الله اذا
قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق وانت طالق لزمه الطلاق
الثلاث ن وقال الشافعي لا يلزمه الا طلقة واحدة وهو الحق
واتفق الامامان على انه اذا قال انت طالق فانت طالق او ثم انت
طالق في غير المدخول لا يلزمه الا طلقة ن قال مالك رحمه الله
وفي النسق بالواو اشكال فيحصل فيها توقف ولم يتوقف الشافعي رحمه الله
بل الزم في الواو طلقة واحدة وهو الحق بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب
فما تقدم فقد بانت بالطلقة الاولى قبل نطقه بالطلقة الثانيه فلا
يلزم لاجل البينونه وما لو قال فانت طالق لا ينبغي ان يثبت في الواو
اشكال اصلا بل يجزم بتقدم ما نطق به قبلها على ما نطق به بعدها
فتبين فلا يلزمه غير الاولى المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة
بالواو فهذا هو الحق المقطوع به الذي لا يسع مخالفته ن واما قول
الاصحاب انه طلق بالاولى ثلاثا ثم فسره بعد ذلك او بالقياس

مسله اذا قال لغير المدخول بها انت طالق انت طالق انت طالق لزمه الثلاث

على قوله انت طالق ثلاثا فان مقتضى مذهب الشافعي رحمه الله لان لا يلزمه
الثلاث لانها بانت بقوله انت طالق فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شي

الجواب عن الاول ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم النية فقولهم
نوى ثم فسر لا يستقيم بل لو نوى انعقد الاجماع بين الامامين على لزوم ما نواه
فهذا المدرك باطل قطعا واما القياس على انت طالق ثلاثا فباطل بسبب
فرق عظيم ماخوذ من قاعدة كلية لغوية وهو ان كل لفظ لا يستقل بنفسه
اذا لحق لفظا مستقلا بنفسه فصار المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه
ولهذه القاعدة عشرة مثل من المثال الاول اذا قال له عندي
عشرة الا اثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الاقارير عند الحكام في غاية
الضيق والحرج ولا يقبل فيها النيات ولا المجازات وما سببه الا
ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه قوله الا
اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل فيصير الاول غير مستقل بنفسه
وصار المجموع اقرارا بالثمانية فقط ولغي اعتبار اللفظ الاول على سبيل
الاستقلال المثال الثاني قول الحالف والله لا لبست ثوبا
كتانا لا يحنث بغير الكتان اجماعا مع ان قوله لا لبست ثوبا عاما في ثياب الكتان
وغيرها فاذا نطق بقوله كتانا ووصف العموم بهذه الصفة المقتضية للتخصيص
ولا نية له اختص الحنث بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست
كان
ثوبا وان كلاما

ثوبا وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه كتان وهو لفظ مفرد لا يستقل
بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان
وغير ثياب الكتان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يحنث بها المثال
الثالث قول القايل والله لا كلمته حتى يعطيني حقي فاعطاه حقه ثم
كلمه لا يحنث اجماعا بسبب قوله لا كلمته وان كان يقتضي استغراق الازمان الى
اخر العمر فقد لحقه قوله حتى يعطيني حقي وهو لفظ لو نطق به وحده لم يستقل
بنفسه فلما لحق ما هو مستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع
يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البتة باللفظ
من غير نية المثال الرابع قوله والله لا كلمتك ان جئتني او انت
طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه قبل الدخول الدار طلاق اجماعا بسبب
ان قوله انت طالق ثلاثا وان كان كلاما يستقل بنفسه لكنه لما لحق بما يستقل لا
بنفسه صيره مستقل بنفسه المثال الخامس لو قال اقتلوا
المشركين في شهر رمضان لاختص قتلهم برمضان فلو لم يذكره ويقيده به
لقتلوا في جميع السنة غير ان المجرور لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير
مستقل بنفسه وخصصه المثال السادس لو قال اقتلوا
المشركين امام زيد لاختص قتلهم بتلك الجهة ومن وجد في غيرها لا يقتل
لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه المثال

السابع لو قال اقتلوا المشركين عراة لاختص قتلهم بحالة العري
ولو لم ينطق به لقتلوا في جميع الاحوال لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا
بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ٥ المثال الثامن ٥ ليقتل
وزيدا اي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجد واسمعه واللفظ قبل ذلك كان يقتضي
قتلهم مطلقا لكنه لما لم يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل
بنفسه ٥ المثال التاسع ٥ اقتلوا المشركين اذهابا لغيظكم فلا يقتلوا
لغير هذه العلة ولا بد ونا وكان قبل ذلك يقتلون مطلقا لكنه لما لم
يكن كلاما مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه ٥ المثال العاشر
اقتلوا المشركين قبل طلوع الفجر فيمتنع قتلهم في غير هذا الظرف وكانوا يقتلون
قبل هذا القيد في جميع الظروف لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول
غير مستقل بنفسه ٥ وكذلك البدل والتمييز فهذه عشرة الشرط والغاية
والاستثناء والصفة وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والمفعول
معه والمفعول من اجله والحال والبدل والتمييز اذا وضحت هذه القاعدة
بمثلها فنقول انت طالق ثلاثا فان ثلاثا تفسير لا يستقل بنفسه فيصير
الاول غير مستقل بنفسه ولا يلزم به شي فلا تبين قبل النطق بالثاني فلا يلزم
بالثاني شي وهذا فرق عظيم ومع هذا الفرق لا يثبت القياس فظهر
ان هذه المسئلة في غاية الاشكال في مذهب مالك وينبغي لو قضى بها قاض

نقض قضاؤه

نقض قضاؤه ويمتنع التقليد فيها لوضوح بطلانها ٥ المسئلة الثانية
يروى ان خطيبا خطب عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من يطع الله ورسوله
فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت استدل
بهذا الحديث من يقول بالواو للترتيب ولا دليل فيه لان رسول
الله صلى الله عليه وسلم امره بان يرتب بالحقيقة الزمانية وان ينطق بلفظ
الله اولا ثم يذكر الرسول ثانيا فيحصل الترتيب بالتقدم كذلك على الاهتمام
والتعظيم وقد فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لانه لم
ينطق بالواو فسقط الاستدلال بهذا الحديث ٥ المسئلة الثالثة
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة رضوان
الله عليهم نبدا بما بدا الله به استدل من يقول الواو للترتيب بقولهم ولا حجة
فيه لان البداة صدقت بالتقدم بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال
هذا المستدل بان البداة مضافة لما ذكره من الواو ٥ ٥

٥ الفرق الثالث عشر ٥

بين قاعدتي فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما
وتحقيقه بحيث لا يلتبس بغيره فنقول الافعال قسمان منها ما تتكرر
مصلحته بتكرره ومنها ما لا تتكرر مصلحته بتكرره فالقسم الاول
شرعه صاحب الشرع على الاعيان تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل

يعصيهما فقال له عليه السلام

كصلاة الظهر فان مصلحتها الخضوع لله تعالى وتعظيمه ومناجاته والتذلل
له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتادب بادابه وهذه المصالح
تكثر كلما تكررت الصلاة **القسم الثاني** كانقاذ الغريق اذا شاله
انسان فالنازل بعد ذلك للبحر لا يحصل شيا من المصلحه فجعله صاحب
الشرع على الكفايه نفيا للعبث في الافعال ولذلك كسوة العريان واطعام
الجوعان ونحوهما فهذا هو ضابط القاعدتين وبه تعرفان واذكر اربع
مسايل لتحقيق القاعدتين د **المسله الاولى** ان الكفايه والاعيان
كما يتصوران في الواجبات يتصوران في المندوبات كالاذان والاقامة
والتسليم والتشميت وما يفعل بالاموات من المندوبات فهذه على الكفايه
والذي على الاعيان كالوتر وركعتي الفجر وصيام الايام الفاضله وصلاة
العيدين والطواف في النسك والصدقات د **المسله الثانيه**
يكفي في سقوط المامور به على الكفايه ظن الفعل لا وقوعه تحقيقا فاذا غلب
على ظن هذه الطايفه ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب على ظن تلك ان
ان هذه فعلت سقط عن تلك وان غلب على ظن كل واحدة منهما فعل الاخرا
سقط الفعل عنهما سوال اذا كان الوجوب متقررا على جميع الطوايف
فكيف سقط عن من لم يفعل بفعل غيره مع ان فرض الكفايه يقع في الفعل
البدني والقاعدة ان الافعال البدنيه لا يجزي فيها احد عن احد
وهاهنا اجزا

وهاهنا اجزا كصلاة الجنازه والجهاد مثلا وكيف سوى الشرع بين من
فعل ومن لم يفعل **جوابه** ان السقوط هاهنا ليس بنيابه الغير
كما ذكره السايل في القاعدة بل من قاعدة اخري وهي سقوط الوجوب
عن المكلف لعدم حكمة الوجوب لا لان الغير ناب عن غيره فاذا (لان)
شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب لانه لو بقي لبقي
لغير حكمه لان الحكمه حفظ حياة الغريق وقد حصلت فلم يبق بعد ذلك
حكمه يثبت الوجوب لاجلها فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا
النيابه والتسويه فسبب السقوط عن الفاعل فعله وعن غير الفاعل المعنى
المذكور واما التسويه بين الفاعل وغير الفاعل فما ذلك الا في معنى
السقوط لا في الثواب بل الفاعل يثاب وغيره الفاعل لا ثواب له على فعل
البتة نعم اذا كان نوى الفعل فله ثواب نيته د **المسله الثالثه**
نقل صاحب الطراز ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه
يقع فعله فرضا بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرد غيره القاعدة في جميع
فروض الكفايه كمن يلحق بمجهزي الاموات من الاحيا والساعين في تحصيل
العلم من الطلاب فان ذلك الطالب يقع فعله واجبا وعلل ذلك بان
مصلحه الوجوب لم تحصل بعد وما وقعت الا بفعل الجميع وجب ان يكون
فعل الجميع واجبا لان الوجوب يتبع المصالح وتختلف ثوابهم بحسب

مساعيهم سؤال هذه المسئلة نقض كبير على حد الواجب باي حد حدد نحوه
فان هذا اللاحق بالمجاهدين او غيرهم كان له الترك اجماعا من غير ذم ولا
لوم ولا استحقاق عقاب ومع ذلك فقد وصف فعله بالوجوب فقد
اجتمع الوجوب وعدم الذم على تركه وذلك يناقض حدود الواجب كلها
وهذا سؤال صعب فيلزم اما بطلان تلك الحدود او بطلان هذه القاعدة
والكل صعب جدا **والجواب** عن هذا السؤال ان نقول الوجوب في
هذه الصورة مشروط بالاتصال والاجتماع مع الفاعلين ولا جرم ان
ان الترك مع الاجتماع اثم والترك مع الاجتماع لا يتصور الا اذا ترك
الجميع فالعقاب حينئذ متحقق والقاعدة ان الوجوب المشروط بشرط ينتفي
عند انتفاء ذلك الشرط فاذا كان منفردا عنهم يكون شرط الوجوب
مفقودا فيذهب الوجوب ولا عجب ان يكون الوجوب مشروطا بشرط
الاتصال ومفقودا عند الانفصال كما نقول لزيد ان اتصلت
بعصمة امراتك وجب عليك النفقة وان انفصلت عنها لا تجب النفقة فان
عاودتها وجبت وان فارقتها سقطت كذلك ابدا ولذلك ههنا متى اجتمع
مع القوم الخارجين للجهاد تقرر الوجوب فان اراد ان يفارقهم قلنا لك
ذلك فاذا فارقهم بطل الوجوب كذلك ابدا فاندفع السؤال فتامل ذلك
فالسؤال جيد والجواب جيد **المسئلة الرابعة** مقتضى ما قررتم

من ضابط قاعد

من ضابط قاعدة فرض الكفاية وقاعدة فرض الاعيان ان لا تكون صلاة الجنازة
فرض كفاية وان الشرع اعادتها كما قاله الشافعي رضي الله عنه فان مصلحتها جوز
المغفرة للميت ولم تحصل **الجواب** ان مصلحة صلاة الجنازة المغفرة
ظنا او قطعا والثاني باطل لتعذره فتعين الاول وقد حصلت المغفرة ظنا
بالطائفة الاولى فان الدعاء مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنازة
في فرض الكفاية ومنعت الاعادة لحصول المصلحة التي هي معتمد الوجوب
كما قاله مالك رحمه الله ولم يبق الا مصلحة تكثير الدعاء وهو مصلحة
ندبية غير ان الشافعي رحمه الله يساعد على ان الجنازة يتنفل بها ولا تقع
الا واجبة ولا تقع مندوبة اصلا فامتنعت الاعادة وكانت هذه القاعدة
وهو تعذر التنفل فيها حجة عليه

الفرق الرابع عشر

بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها وتحرير
الفرق بينهما ان المشاق قسمان احدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء
والغسل في البرد والصوم في النهار الاطول والمخاطرة بالنفوس
في الجهاد ونحو ذلك فهذا القسم لا يوجب تخفيفا في العبادة لانه قدر
معها وثانيهما المشاق التي تنفك العبادة عنها وهي ثلاثة انواع
نوع في الرتبة العليا كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع فيوجب
التخفيف لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والاخرة فلو اوجبنا

هذه العبادة بفواتها الدهر امثال هذه العبادة ن ونوع في المرتبه الدنيا
كاذنا وجع في اصبع فتحصيل هذه العبادة اولي من درء هذه المشقه لشرف
العبادة وخسه هذه المشقه ن النوع الثالث مشقه بين هذين
النوعين فما قرب من العليا اوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم
يوجبه وما توسط مختلف فيه لتجاذب الطرفين له فعلي تحرير هاتين
القاعدتين تتخرج الفتاوى في مشاق العبادات فايـده قال
بعض العلما تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان
في نظر الشرع منها يشترط في اسقاطه اشد المشاق او اعمها فان العموم
بكثرته يقوم مقام العظم كما سقط التطهر من الخبث في الصلاة
التي هي افضل العبادات بسبب التكرار كثوب المرضع ودم البراغيث
وكما سقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء او الحاجه اليه او
العجز عن استعماله وما لم تعظم رتبته في نظر الشرع يوثر فيه المشاق
الخفيفه وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلاة وغيرها من
العبادات وابواب الفقه فكما وجدت المشاق في الوضوء ثلاثه
اقسام متفق على عدم اعتباره ومتفق على اعتباره ومختلف فيه وكذلك
نجده في الصوم والحج والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوقان الجايع
للطعام عند حضور الصلاة والتاذي بالرياح البارده في الليلة الظلما

والمشي في الوحل

والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعان من استيفا
الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهاله في البيع ثلاثه اقسام واعتبر
ذلك في جميع ابواب الفقه سوال ما ضابط المشقه الموثره
في التخفيف من غيرها فانا اذا سالنا الفقها يقولون ذلك يرجع الي العرف
فيحيلون على عوامهم ويقولون نجد ذلك ولم يبق بعد الفقها الا العوام
والعوام لا يصح تقليدهم في الدين ثم ان الفقها من جمله اهل العرف فلو
كان في العرف شيا لوجدوه معلوما لهم او مقررا ن جوابه هذا
السوال له وقع عند التحقيق وان كان سهلا في بادي الراي وينبغي
ان يكون الجواب عنه ان ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريبه بقواعد
الشرع لان التقريب خير من التعطيل فما اعتبره الشرع فيقولون على الفقيه
ان يفحص عن ادنا مشاق تلك العبادات المعينه فيحققه بنص او اجماع
او استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقه
او اعلا منها جعله مسقطا وان كان ادنى منها لم يجعله مسقطا ن
مثاله التاذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة
رضي الله عنه فاي مرض ادنا او اعلا منه اباح والا فلا والسفر مبيح
للفطر بالنص فيعتبر به غيره في المشاق ن سوال اخر ما لا
ضابط له ولا تحديد وقع في الشرع على قسمين قسم اقتصر فيه على اقل

ماتصدق تلك الحقيقه كمن باع عبداً واشترط انه كاتب يكفي في هذا الشرط
مسمى الكتابه ولا يحتاج الى المهارة فيها في تحقيق هذا الشرط وكذلك شروط
السلم في ساير الاوصاف وانواع الحرف يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة
منها **والقسم** الاخر ما وقع مسقطا للعبادات لم يكتف الشرع في اسقاطها
بمسمى تلك المشاق بل لكل عباده مرتبه معينه من مشاقها الموثره في
اسقاطها نما الفرق بين العبادات والمعاملات ن **جوابه** ن
العبادات مشتمله على مصالح العباد ومواهب ذي الجلال وسعادة الابد فلا
يليق تفويتها بمسمى المشقه مع يسارة احتمالها ولذلك كان ترك الترخص في
كثير من العبادات اولى لان تعاطي العباده مع المشقه ابلغ في اظهار
الطواعيه وابلغ في التقرب ن ولذلك قال عليه السلام افضل العبادات
احمزها اي اشقها وقال اجرك على قدر نصبك ن واما المعاملات
فيحصل مصالحها التي بذلت الاعراض فيها بسببها بمسمى حقايق الشروط
بل التزام غير ذلك يودي الى كثرة الخصوم ونشر الفساد واظهار العناد
وليحقق تحرير هاتين القاعدتين **الفرق** بين قاعدة الصغاير وقاعدة
الكباير والفرق بين قاعدة الكباير وقاعدة الكفر والفرق بين اعلا
رتب الصغاير وادنا رتب الكباير وادنا رتب الكفر ن وهذه مواضع
شاقة الضبط عسرة التحرير فيها غوامض صعبه على الفقيه والمفتي
عندحدوث

عند احدث لا تعرف

الفرق بين القواعد والكباير والكفر

عند حدوث النوازل في الفتاوى والاقضيه واعتبار حال الشهود
بالتجريح وعدمه وانا الخص من ذلك ما تيسر وما لا اعرفه وعجزت
عنه فحظي منه معرفه اشكاله فان معرفه الاشكال علم في نفسه وفتح الله
تعالى ن فاقول ان الكبيرة اختلف فيها هل تختص ببعض
الذنوب والمعاصي ام لا فقال امام الحرمين وغيره ان كل معصيه
كبيرة نظرا الى من عصي بها وكانهم كرهوا ان تسمى معصيه الله صغيره
اجلالا لله تعالى وتعظيما لحدوده مع انهم وافقوا في الجرح لانه لا يكون بمطلق
المعصيه وان من الذنوب ما يكون قادحاً في العداله ومنها ما لا يكون قادحاً
هذا مجمع عليه وانما الخلاف في التسميه والاطلاق وقال جماعة بل
الذنوب منقسمه الى صغاير وكباير وهذا هو الاظهر من جهه الكتاب والسنه
والقواعد ن اما الكتاب فقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق
والعصيان ن فجعل الكفر رتبةً والفسوق يليه والعصيان يلي الفسوق وهو
الصغاير فجمعت الايه بين الكفر والكباير والصغاير وتسمى بعض المعاصي فسقاً
دون البعض ن واما السنه فقوله عليه السلام الكباير سبع وعدها
الى اخرها وهو يدل على تخصيص الكباير ببعض الذنوب ن واما القواعد فلان
ما عظمت مفسدته ينبغي ان يسمى كبيراً تخصيصاً له باسم يخصه وعلى هذا اقول
الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت مفسدتها ينبغي ان لا تسمى

كبيرة تخصيصاً له باسم تخصه وعلى هذا الكبيرة ما عظمت مفسدتها والصغيرة
ما قلت فيكون ضابط ما ترد به الشهادة ان تحفظ ما وردت به السنة
انه كبير فيلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة
فورد في الحديث الصحيح في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما اكبر الكباير
يا رسول الله فقال عليه السلام ان تجعل لله شريكاً وقد خلقك قلت ثم اي
قال ان تقتل ولدك خوف ان ياكل معك قلت ثم اي قال ان تزاني حليلة جارك
وفي حديث اخر اجتنبوا السبع الموبقات قيل وما هن يا رسول الله قال الشرك
بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل مال اليتيم والتولي يوم
الزحف وقذف المحصنات الغافلات المومنات واكل الربا وشهادة الزور
وفي بعض الاحاديث وعقوق الوالدين وفي اخر واستحلال بيت الله الحرام
وقال بعض العلما كلما نص الله تعالى عليه او رسوله صلى الله عليه وسلم وتوعد
عليه او رتب حداً او عقوبة فهو كبير ويلحق به ما في معناه مما ساواه في
المفسدة وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة في الاجنبية صغيرة
فيلحق بها ما في معناها فتكون صغيرة لا تقدح في العدالة الا ان يصر عليها فانه
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار سوال ما ضابط
قاعدة الاصرار المصير للصغيرة كبيرة وما عدد التكرار المحصل لذلك وكذلك
ما ضابط قاعدة تناول المباحات المخلة بالشهادة كالاكل في السوق وغيره

جوابه قال

جوابه قال بعض العلما ينظر في ذلك الى ما يحصل من ملابسة الكبيرة
من عدم الوثوق بفاعلها ثم ينظر الى الصغيرة فمتى حصل من تكرارها مع البقا على
عدم التوبة والندم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه واقدامه على الكذب
في الشهادة فاجعل ذلك قادحاً وما الا فلا وكذلك الامور المباحة ومتى تكررت
الصغيرة مع تخلل التوبة والندم او من انواع مختلفة مع عدم اشتمال القلب على
العزم على العودة لا يقدح في الشهادة اذا تحرر بالتقريب الكباير من الصغاير وان
ذلك يرجع الى عظم المفسدة فنرجع الى تحرير ما يعلم به الكفر من الكباير فنقول
اصل الكفر انتهاك خاص لحرمة الربوبية وليس ذلك على الطلاقة فقد يكون الانتهاك
بالكبيرة او الصغيرة وليستا كفراً بل لابد من الوصول الى رتبة خاصة من
ذلك وتحريرها ان الكفر قسمان متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر ام لا
فالمتفق عليه نحو الشرك وجحد ما علم من الدين بالضرورة كجحد وجوب
الصلاة والصوم ونحوهما والكفر الفعلي نحو القا المصحف في القاذورات
وجحد البعث والنبوات او وصفه تعالى بكونه لا يعلم او لا يريد او ليس
بحي ونحوه واما المختلف فيه فكالتجسيم وان العبد يخلق افعاله او ان
ارادة الله تعالى ليست بواجبة النفوذ وانه تعالى في جهة ونحو ذلك
من اعتقادات ارباب الاهوا فلمالك والشافعي وابو حنيفة والاشعري
والقاضي ابو بكر الباقلاني قولان في التكفير وعدم التكفير بترك الصلاة

مسئلة ما يعرف به الكفر من غيره

قولان قال مالك والشافعي ليس كفرًا وقال بن حنبل كفر وقال
القاضي ابو بكر من كفر جمله الصحابه فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه
ابطال الشريعه لانهم اصلها وعنهم اخذت وقال الشيخ ابو الحسن
الاشعري ارادة الكفر كفر وبنا كنيسه يكفر بالله فيها كفر لانه
ارادة الكفر ومن قتل نبيا يقصد اماتة شرعه مع تصديقه له فهو كافر
ولعل غير القاضي والاشعري يوافقهما في هذه الصورة ممن اجمع عليه فيما علمت
قصه ابليس وانه كفر بها وليس الكفر بسبب ترك السجود لله ولا مخالفه الامر
والا كان يلزم ان كل عاص كافر وليس كذلك بل انما كفر ابليس بنسبه الله
تعالى للجور وانه امر بالسجود لمن هو اول منه ان يسجد له وان ذلك ليس عدلا
لقوله تعالى انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين فهذا اشارة
الى التجوير والتسفيه ومن نسب الله تعالى لذلك كفر فهذه الجراة على الله
هي سبب تكفيره ولا يقال انما كفر بسبب الكبر على ادم لقوله انا خير منه
فانه كان يلزم ان كل متكبر كافر وليس كذلك نعم من تكبر على الله تعالى
وعن ان يكون مطيعًا له في اوامره فهو كافر وبالجمله فعلى الفقيه ان يستقرى
كتب الفقها في المسايل التي يكفر بها المتفق عليها والمختلف فيها فاذا احكم
استقراؤه نظر الى اقربها الى عدم التكفير بالنظر السديد ان كان من اهل
النظر في هذه المسايل فانه ليس كل الفقها له اهلية النظر في مسايل التكفير

قصة ابليس

فاذا اوضح له

فاذا اوضح له ذلك اعتقد حينيذ ان تلك الرتبة ادنى التكفير وان ما دونها
اعلا رتب الكباير وكذلك اذا استقرا رتب الكباير المتفق عليها والمختلف
فيها فاذا احكم استقراؤه نظر الى اقلها مفسده جعلها ادنى رتب الكباير والتي
دونها هي اعلا رتب الصغاير واحمل البحث في هذا الموطن بذكر مسئلتين

المسئلة الاولى اتفق الناس على ان السجود للصنم على التذلل والتعظيم
كفر ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيما له وتذللا او في حق
العلما او الاولياء لم يكن ذلك كفرًا والفرق عسير فان قلت
السجود للوالد او للعالم يقصد به التقرب الى الله تعالى فلذلك لم يكن
قلت وكذلك السجود للصنم فقد كانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا
الى الله زلفى فصرحوا بقصد التقريب الى الله تعالى بذلك السجود فان قلت
ان الله امر بتعظيم الاباء والعلماء ولم يامر بتعظيم الاصنام بل نهى عنه فلذلك
كان كفرًا قلت ان كان السجودان في هاتين المسئلتين مستويان
في المفسده استحال في عادة الله ان يامر بما هو كفر في بعض المواطن لقوله تعالى
ولا يرضى لعباده الكفر اي لا يشرعه دينًا ومعناه ان الفعل المشتمل على فساد
الكفر لا يوذن فيه ولا يشرع فلا يقال ان الله تعالى شرع ذلك في حق
الاباء والعلماء دون الاصنام وحقيقه الكفر في نفسه معلومه قبل
الشرعيه وليست مستفادة من عدم الشرعيه ولا يبطل حقيقتها بالشرعيه

فلا يصير كفر احيينئذ الفرق مشكل وقد كان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام
رحمه الله يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه المسئلة الثانيه
نسبه الافعال الى الكواكب اقسام احدها ان يقال انها مدبرة للعالم
وموجدة ما فيه ولا شي وراها ولا خفا ان هذا كفر ن وثانيها ان يقال انها
فاعلة الاثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو الموثر الاعظم معها وتكون
نسبتها الافعال لها كنسبه الحيوان الى افعاله على راي المعتزله وقد قالت
المعتزله ان كل حيوان يوجد افعاله بقدرته مستقلا دون الله وان قدرة
الله تعالى لا تتعلق بمقدورة فالقايل بان الكواكب كذلك فهل لا نكفره
كما انا نكفر المعتزله على الصحيح من مذهب العلماء وان اهل القبله لا يكفر احدا
منهم وهذا القول كان يختاره عز الدين بن عبد السلام او نقول الفرق بين
الكواكب والحيوانات فلا يكفر معتقد ان الانسان وغيره من الحيوان يخلق
افعاله لان التذلل والعبوديه ظاهرة عليه فلا يحصل من ذلك كبير اهتضام
لجانب الربوبيه ونكفر معتقد ان الكواكب تفعاله فعلا حقيقيا لانها في العالم
العلوي واحوالها غايبة عن البشر فربما ادى ذلك الى اعتقاد استقلالها
وفتح باب الكفر المجمع عليه والضلال وهذا كان يقوله بعض الفقها المعاصرين
للشيخ عز الدين ن وثالثها ان يقال انها فاعله فعلا عاديا لا حقيقيا
وان الله اجري عادته ان يخلق عندها اذا تشكلت بشكل مخصوص في افلاكها

وتكون في احوالها

وتكون في احوالها وربط المسببات بها كحال الادوية والاغذية في العالم
السفلي باعتبار الربط العادي لا الفعل الحقيقي وهذا القسم لم ار احدا اكفر
به بلى اثم وخطى فقط بنا على ان الاستقرا لم يدل على ذلك بل لو كان وقوع
ذلك معها اكثريا غالبا كالادويه امكن اعتقاد ذلك وجوازه شرعا لكن
وجدنا العادة غير منضبطه في ذلك ولا هي اكثريه فكان اعتقاده
ذلك خطا كمن اعتقد ان عقارا معينا يبريه من الحما ولم تدل التجربه
فيه على ذلك فان هذا الاعتقاد يكون خطا ن

ن الفرق الخامس عشر ن

بين قاعدة الامر المطلق وقاعدة مطلق الامر وكذلك الحرج المطلق ومطلق
الحرج والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع هذه
النظاير من هذه المادة فالقاعدتان مفترقتان في جميع هذه النظاير وتقريره
ان نقول اذا قلنا البيع المطلق فقد ادخلنا الالف واللام على البيع
فحصل بسبب ذلك العموم الشامل لجميع افراد البيع بحيث لم يبق بيع الا
دخل فيه ثم وصفناه بعد ذلك بالاطلاق بمعنى انه لم يقيد بقيد يوجب
تخصيصه من شرط او صفة او غير ذلك من اللواحق للعموم بما يوجب
تخصيصه فيحصل ان البيع المطلق لم يدخله تخصيص مع عمومه في
نفسه ن واما اذا قلنا مطلق البيع فقد اشرنا بقولنا مطلق البيع الى القدر

المشترك بين جميع البياعات وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من
افراده ثم اضيف هذا المطلق المشار اليه الى البيع ليتميز عن مطلق
الحيوان ومطلق الامر ومطلقات جميع الحقايق فاضفناه للتمييز فقط
وهو المشترك خاصة الذي يصدق بفرد واحد من افراد البيع فظهر العدد
الفرق بين مطلق البيع والبيع المطلق وبه يصدق قولنا ان مطلق البيع
حلال اجماعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالاجماع بل بعض البياعات
حرام اجماعا ويصدق ان زيدا حصل له مطلق المال ولو بفلس ولم تحصل
له المال المطلق وهو جميع ما يتمول من الاموال التي لا نهاية لها وكذلك
مطلق النعيم والنعيم المطلق فالاول حاصل دون الثاني ويعلم ذلك من الفروق
في بقية النظاير ن

الفرق السادس عشر

بين قاعدة ادلة مشروعية الاحكام وبين قاعدة ادلة وقوع الاحكام فادلة الاحكام
محصورة شرعا تتوقف على الشارع وهي نحو العشرين وادلة وقوع الاحكام
هي الادلة الدالة على وقوع اسبابها وحصول شروطها وانتفاء موانعها ن فادلة
مشروعيتها الكتاب والسنة والاجماع والبراءة والاستصحاب والعصمة والاخذ
بالاخف وفعل الصحابي وفعل ابي بكر وعمر وفعل الخلفاء الاربعة واجماعهم والاجماع
السكوتي واجماع القايل بالفرق وقياس لا فارق ونحو ذلك مما قرر في
اصول الفقه وهي نحو العشرين يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل

على ان ذلك

على ان ذلك الدليل نصبه صاحب الشرع لاستنباط الاحكام ن واما ادلة وقوعها
فهي غير محصورة فالزوال مثلا دليل على مشروعيته سببا ووجوب الظهر
عنده ن قوله اقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال وحصوله
في العالم الالات الدالة عليه وغير الالات كالاصطرلاب والميزان وربع
الدايرة والشكازية والزرقالة والبيكام والرخامة البسيطة والعيدان
المركوزة في الارض وجميع الات الظلال والات المياه كالطنجارة وغيرها والات
من الات الماء والرمل وعدد تنفس الحيوان اذا قد بقدر الساعات وغير ذلك
من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها وكذلك جميع الاسباب والشروط
والموانع لا يتوقف على نصب بيان من جهة الشرع بل المتوقف هو سببية السبب
وشرطية الشرطية ومانعية المانعية ن اما وقوع هذه الامور فلا يتوقف
على نصب من جهة صاحب الشرع ولا تنحصر تلك الادلة في عدد ولا يمكن القضاء
عليها بالتناهي ن

الفرق السابع عشر ن

بين قاعدة الادلة وبين قاعدة الحجاج ن اما الادلة فقد تقدمت وتقدم
انقسامها الى ادلة المشروعية وادلة الوقوع ن واما الحجاج فهو ما يقضي به
الحاكم ولذلك قال عليه السلام ولعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض
فاقضي له على نحو ما اسمع ن فالحجاج تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع
وهي البينة والاقرار والشاهد واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول

والمرتان واليمين والمرتان والنكول والمرتان فيما يختص بالنساء واربع
نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان ومجرد التحالف عند مالك فيقسمان
بعد ايمانهما عند تساويهما عند مالك نذلك نحو عشرة من الحجاج هي التي
يقضي بها الحكام ن فالحجاج اقل من الادله الداله على المشروعيه وادله المشروعيه
اقل من ادله الوقوع كما تقدم ن فايدة هذه الثلاثه انواع موزعه
في الشرعه على ثلاث طوايف فالادله يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد
عليها الحكام ن والاسباب يعتمد عليها المكلفون كالزوال ورويه الهلال
ونحوه ن

الفرق الثامن عشر ن

بين قاعدة ما يمكن ان ينوى قربة وقاعدة ما لا يمكن ان ينوى قربة ن اما
ما لا يمكن ان ينوى قربة فقسمان احدهما النظر الاول المفضي الى العلم بثبوت
صانع العالم فان هذا النظر انعقد الاجماع على انه لا يمكن ان ينوى القرب به فان
قصد التقرب الى الله تعالى بالفعل فرع اعتقاد وجوده وهو قبل النظر المحصل
لذلك لا يعلم ذلك فتعذر عليه القصد للتقرب وهو كمن ليس له شعور بحصول
ضيف كيف يتصور منه القصد الى الكرامه فالنظر الاول يستحيل فيه قصد
القربه ن وثانيها فعل الغير تمتنع النيه فيه فان النيه مخصصة للفعل ببعض
جهاته من الفرض والنفل وغير ذلك من رتب العبادات وذلك يتعذر
على الانسان في فعل غيره بل انما يتاتى منه ذلك في فعل نفسه وما عدا هذين
القسمين

مسئله ما ينوى وما لا ينوى

القسمين يمكن نيته ثم الذي يمكن نيته منه ما شرعت فيه النيه ومنه
ما لم تشرع فيه النية ثم انقسمت الشرعيه بعد ذلك الى مطلوب وغير
مطلوب فغير المطلوب لا ينوى من حيث هو غير مطلوب بل قد يقصد
بالمباح التقوى على المطلوب كمن يقصد بالنوم التقوى على قيام الليل
فمن هذا الوجه تشرع نيته لا من جهه انه مباح والمطلوب في الشريعه
قسمان ن نواه واوامر فالنواهي لا يحتاج فيها الى النيه شرعا بل يخرج
الانسان عن عهدة المنهي عنه بمجرد تركه وان لم يشعر به فضلا عن
القصد اليه لكن نعم ان نوى بتركها وجه الله تعالى حصل الثواب وصار
الترك قربة ن واما الاوامر فقسمان ايضا منها ما يكون صور افعالها
كافيه في تحصيل مصالحها ولا يحتاج الى النية كدفع الديون ورد الغصوب
ونفقات الزوجات والاقارب وعلف الدواب ونحو ذلك فهذا
القسم مستغن عن النيه شرعا فمن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب به
اجزاه عنه ولا يفتقر الى اعادته مرة اخرى نعم ان قصد في الصور كلها
امتثال اوامر الله تعالى فيها حصل له الثواب والا فلا ن القسم الثاني
ما لا تكون صورته كافيه في تحصيل مصلحته فهذا القسم هو المحتاج الى
النية كالعبادات فان الصلاة شرعت لتعظيم الرب تعالى واجلاله
والتعظيم انما يحصل بالقصد الا ترى انك لو صنعت ضيافه لانسان فاكلها

غيره من غير قصد كـ لكنت معظماً للاول دون الثاني بسبب قصدك فالا
قصد فيه لا تعظيم فيه فيلزم ان العبادات كلها يشترط فيها القصد لانها
انما شرعت لتعظيم الله تعالى فهذا هو ضابط ما يمكن النيه فيه وما لا يمكن
النيه فيه وضابط ما يحتاج الى النيه مما يمكن وما لا يحتاج شرعاً وهذه المباحث
مستوعبه في كتاب الامنيه في ادراك النيه ومبسوطه اكثر من هذا وفى
مسايل من هذا الباب كثيرة وها انا اذيل هذا الفرق باربع مسايل **المسلة**
الاولى تقدم ان الانسان لا ينوي الا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك يشكل
بانا ننوي الفرض والنفل مع ان فريضه الظهر مثلاً ونفليه الضحى ليسا من
فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان شرعيان والاحكام الشرعيه صفه الله
تعالى وكلامه ليست مفوضه للعباد فيكف صحه النيه في الاحكام
الجواب عنه ان النيه تتعلق بغير المكتسب تبعاً للمكتسب اما
استقلالاً فلا وبهذا يجيب عن سوال صعب وهو ان الامام ينوي الامامه
في الجمعة وغيرها مع ان فعل الامام مساوٍ لفعل المنفرد واذا لم تكن
الامامه فعلاً زايداً فهذه نيه بلا منوى فلا يتصور ذ **الجواب**
عنه ان متعلق النيه كونه مقتدى به وهذا وان لم يكن من فعله لكن
صحت نيته تبعاً لما هو من فعله ذ **المسله الثانيه** كثير من الفقها يعتقد
ان الذي نسي صلاة من الخمس وشك في عينها فانه يصلي خمساً فنقول

تنبيه على هذه المسلة النفيسة

هو متردد في

هو متردد في نيته ولا تصح النية مع التردد فتكون النيه ها هنا مستثناة
من القاعده وليس كما قالوا بل الشك نصبه صاحب الشرع سبباً لايجاب
خمس صلوات فهو جازم بوجوب الخمس عليه لوجود سببها الذي هو
الشك ذ **المسلة الثالثه** النية لا تحتاج الى نيه قال جماعه من الفضلا
ليلا يلزم التسلسل ولا حاجه الى التعليل بالتسلسل بل النيه من
القاعده المتقدمه وهي ان صورتها [illegible] تحصل مصلحتها لان
مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سوا [illegible] او لم يقصد فاستغنت
عن النيه **المسله الرابعه** قال بعض الفقها اذا قصد الانسان
صلاة الظهر مثلاً فاذا قال في نفسه نويت فرض صلاة الظهر خرجت
سنن صلاة الظهر عن ان تكون منوية فلا يثاب عليها وما قاله احد
فتعين عليه حينيذٍ ان يقصد لما في الظهر من فرض فينويه والى ما فيه
من سنه فينويه حتى تبراء ذمته بالاول ويثاب بالثاني ولم يقل
احد باشتراط نيتين فما الجواب عنه **الجواب** عنه ان ينوي فرض
صلاة الظهر او صلاة الظهر وتكفي هذه النيه المجمله في انسحابها على فروض
الصلاة وسننها فان الشارع لم يشترط التفصيل في النيه ولذلك لا يلزمه
ان ينوي عدد السجدات وغيرها من اجزا الصلاة بل يكتفي بانسحاب النية
على ذلك الاجمال **الفرق التاسع عشر** ن

بين قاعدة ما يشرع فيه وما لا تشرع فيه البسمله . افعال العباد ثلاثه
اقسام منها ما شرعت فيه التسميه ومنها ما لا تشرع فيه التسميه ومنها
ما تكره فيه فالاول كالغسل والوضوء والتيمم على خلاف وذبح النسك
وقراة القران ومنه مباحات ليست بعبادات كالاكل والشرب
والجماع . الثاني كالصلوات والاذان والحج والعمرة والاذكار والدعاء
الثالث المحرمات لان الغرض في التسميه حصول البركه في الفعل
المشتمل عليها والحرام لا تراد كثرته وكذلك المكروه وهذه الاقسام تحصل
من تفاريع ابواب الفقه في المذهب فاما ضابط ما شرع فيه التسميه
من القربات وضابط ما لم تشرع فيه فقد وقع البحث فيه مع جماعة من الفضلا
وعسر تحرير ذلك وضبطه وان بعضهم قد قال انما لم تشرع في الاذكار
وما ذكر معها لانها بركه في نفسها فورد عليه قراة القران فانها من اعظم
البركات مع انها شرعت فيها فالقصد من ذكر هذا الفرق بيان عسره
والتنبيه على طلب البحث عن ذلك فان الانسان قد يعتقد ان هذا لا اشكال
فيه فاذا نبه على الاشكال استفاده وحثه ذلك على طلب جوابه والله تعالى
خلاق على الدوام يهب فضله من شا في اي وقت شا لمن يشا .

الفرق العشرون

بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحه ورد في الحديث

الصحيح عن رسول

الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كل عمل ابن ادم له الا الصوم
فانه لي وانا اجزي به فخصصه صاحب الشرع بهذه الاضافه الموجبه للتشريف
له على غيره مع ان الفتاوى على ان الصلاة افضل منه وذلك في الحديث
ايضا قال عليه السلام افضل اعمالكم الصلاة وعن عمر بن الخطاب رضي
الله عنه انه كتب الى عماله ان اهم اموركم عندي الصلاة الاثر المشهور ومع
ذلك فلا بد من هذه الاضافه والتخصيص من فارق اوجب ذلك وذكر
العلما رضي الله عنهم فروقا احدها انه امر خفي لا يمكن ان يطلع عليه فلذلك
نبه على شرفه بخلاف الصلاة والجهاد وغيرها . ويرد عليه ان الايمان
والاخلاص واعمال القلوب الحسنه كلها خفيه مع ان الحديث يتناولها
بعمومه . وثانيها ان جوف الانسان يبقى خاليا فيحصل شبه بصفه الربوبيه
فان الصمد هو الذي لا جوف له على الاقوال فيه ويرد عليه الاشتغال بالعلوم
الشرعيه فان العلم من اجل صفات الربوبيه فمن حصله فقد حصل له شبه
عظيم وكذلك الانتقام من المجرمين والاحسان للمومنين وتعظيم الاوليا
والصالحين كل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه التخلق باخلاق رب
العالمين ومع ذلك فهو مفضل عليها بعموم الحديث المتقدم وثالثها
انه اختص بترك الانسان لشهواته وملاذه في فرجه وفمه وذلك عظيم
يوجب الثنا والتشريف بالاضافه المذكوره ويرد عليه ان الجهاد افضل

منه فى ذلك فان الانسان فيه موثر لمهجته وجميع جسده وحياته
فيذهب جميع الشهوات تبعا لذهاب الحياة وكذلك الحج يترك فيه
العبد المخيط والطيب والتنظف ويفارق الاوطان والاهل والاخوان
ويرتكب الاخطار فى الاسفار ومع ذلك فجميع ذلك مفضل عليه بعموم
الحديث د واربعها ان جميع العبادات وقع التقرب بها لغير الله
الا الصوم فانه لم يتقرب به لغير الله فلذلك خصص بالاضافه وورد
عليه ان الصوم ايضا وقع التقرب به للكواكب فيما يتعاناه ارباب
الاستخدامات للكواكب ك وخامسها ان الصوم يوجب تصفيه
الفكر وصفا العقل وضعف القوى الشهوانيه بسبب الجوع وقلة الغذا
وكذلك قال عليه السلام لا يدخل الحكمه جوفا ملى طعاما وفى حديث
اخر البطنه تذهب الفطنه ولا شك ان صفا العقل وضعف الشهوات
البهيميه مما يوجب حصول المعارف الربانيه والاحوال السنيه وهذه
مزيه عظيمه توجب التشريف بالاضافه المخصوصه ويرد عليه ان الصلاة
ومناجات الرب سبحانه وتعالى والمراقبه له فى ذلك والتزام الادب
معه والخضوع لديه مما يوجب حصول المعارف والاحوال والمواهب
الربانيه لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ويجعل له
نورا الى غير ذلك من الايات الداله على الاعمال الصالحه سبب المواهب

والنور والهدايه

والنور والهدايه وجزيل الفضايل كما ذكرتموه فينبغى ان يكون مرتبا على
الصلاة اكثر اذا وقعت من المكلف على وجهها لقوله تعالى فيما حكاه
نبيه صلى الله عليه وسلم عنه من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن
تقرب الى ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى مشيا اتيته هروله
والمصلى يتقرب اكثر فيكون فضل الله عليه اعظم وذكر مع هذه الوجوه
وجوها اخر ضعيفه غير سالمه من النقض ولم ار فيه فرقا تقربه العين
ويسكن اليه القلب غير انى على ان اوقفك على اكثر ما قيل فيه مما هو قوى
المناسبه ومايرد على ذلك وانت من وراء الفحص والبحث فى ذلك

ن الفرق الحادى والعشرون

بين قاعده الحمل على اول جزئيات المعنى وقاعده الحمل على اول اجزايه
الكليه على جزئياتها وهو العموم على الخصوص هذا المعنى التبس على كثير جمع
من فقها المذهب وغيرهم وهذا الموضع اصله الاطلاق وقع فى اصول
الفقه ان ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضى الاقتصار على اوله ام لا قولان
فلما وقع على هذا الاطلاق للاصوليين عمل جماعه من الفقها على تخريج
الفروع عليه على خلاف ما يقتضيه حال هذه القاعده ولابد من
بيان قاعدتين القاعده الاولى تحقيق الجزى ماهو وله معنيان
احدهما كل شخص من نوع كزيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان وكذلك

كل شخص من نوع كالفرس المخصص من نوع الفرس والحجر المعين من
نوع الحجارة ونحو ذلك وثانيهما ما اندرج تحت كلي هو وغيره وهذا
اعم من الاول فانه يصدق على الاشخاص كزيد وعمرو لاندراجهما تحت
مفهوم الانسان والحيوان وغيرهما ويصدق ايضاً على الانواع والاجناس
التي ليست باشخاص لاندراجها تحت كلي هي وغيرها فالانسان مندرج
تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات مندرج تحت النامي
والنامي والجماد مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئي ن

القاعدة الثانية بيان الجزء وهو الذي لا يعقل الا بالقياس الى
كل والكل مقابل للجزء والكلي مقابل للجزئي فالخمسة من العشرة جزء
والحيوان من الانسان جزء والانسان كل لتركبه من الحيوان الناطق وهاهنا
قاعدة وهي ان اللفظ الدال على الكل دال على جزئه في الامر وخبر الثبوت
بخلاف النهي وخبر النفي فاذا اوجب الله تعالى ركعتين فقد اوجب
واذا قلنا عند زيد نصاباً فعنده عشرة دنانير اما اذا نهانا الله عن ثلاث
ركعات في الصبح لا يلزم منه النهي عن ركعتين واذا قلنا ليس عنده نصاب
لا يلزم ان لا يكون عنده عشرة دنانير بل تسعة عشر والسر في ذلك ان
النهي يعتمد اعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق بعدم جزء واحد منها
ولا يتوقف عدمها على عدم جميع اجزائها كما يعدم النصاب بدينار

وكذلك خبر

وكذلك خبر النفي اما ثبوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع اجزائها فلا
يثبت النصاب الا بثبوت جميع عشرين ديناراً وكذلك الامر بتحصيل المركب
يتوقف على تحصيل جميع الاجزاء فلا تحصل الركعتان حتى تحصل كل واحدة منهما
فلذلك دل الامر وخبر الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النفي
واللفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي من جزئياته مطلقاً من غير تفصيل
بل انما يفهم الجزئي من امر اخر غير اللفظ فاذا قلنا في الدار جسم لا يدل ذلك
على انه حيوان واذا قلنا فيها حيوان لا يدل ذلك على انه انسان واذا قلنا
فيها انسان لا يدل ذلك على انه مومن واذا قلنا فيها مومن لا يدل ذلك على انه
زيد اذا تقررت هذه القاعدة فحصر ان حمل اللفظ على ادنى مراتب جزئياته
لا يكون فيه مخالفة اللفظ لعدم دلالته على غير هذا الجزء اما اذا حملنا
الامر على اقل الاجزاء فقد خالفنا اللفظ فانه يدل على الجزء الاخر وما اتينا به
ومخالفة لفظ صاحب الشرع لا بخلاف الاول فاذا قال الله تعالى صوموا
رمضان فمن عمد الى الاقتصار فقد خالف لفظ صاحب الشرع بخلاف اذا قال
الله تعالى اعتقوا رقبة فعمدنا الى رقبة تساوي عشرة وتركنا الرقبة التي
تساوي الفاً لا نكون مخالفين للفظ صاحب الشرع وبهذا يظهر بطلان قول
من خرج الخلاف في غسل الذكر من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة ام
لا بد من جملته على هذه القاعدة لان هذا اقتصار على جزء لا جزئي فهو

كالاقتصار على يوم من رمضان فلا يصح وكذلك تخريج الخلاف في التيمم هل هو
من الكوعين او المرفقين او الابطين على هذه القاعدة لا يصح ايضا فان الكوع
جزء اليد لا يجزي منها فكان كالاقتصار على يوم من رمضان وكل ما هو من هذا
القبيل من التخريج ليس بصحيح فتامله فهو كثير في مذهب مالك وغيره وكذلك
حمل اللفظ العام على بعض افراده تركا لظاهر العموم غير دليل وهو باطل
اجماعا فيجتنب في هذا الباب حمل الكل على بعض اجزايه وحمل الكلية على بعض
جزئياتها وهي حمل العام على بعض الخصوصات فهذه كلها تخريجات باطله بل
التخريج الصحيح في فروع منها فرع الحضانه هل تستحقه الام الى الاثغار او الى
البلوغ قولان يناسب تخريجها على القاعدة بسبب ان قوله عليه السلام انت
احق به ما لم تنكحي كما جا في الحديث المشهور تقتضي ثبوت الاحقيه لها اما غايه
معينه فلم يذكرها صاحب الشرع بل الاحقيه غير غايه تتعلق بها هي وبحالها
وهي عدم الزواج اما غايه تتعلق بحاله هو فلم يذكرها صاحب الشرع بل الاحقيه
فقط وهي تصدق بطرفين فادناهما الاثغار واعلاهما البلوغ فاذا حملنا الحضانه
على الاثغار لا نكون مخالفين لمقتضى لفظ الاحقيه باعتبار حاله فقد وفينا
بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ فان قلت فقد خولفت الغايه المعموله بالنسبه
الى حالها هي وهي عدم الزواج قلت سلم لكن هذه الغايه هي اشان الى المانع
وان زواجها مانع من ترتيب الحكم على سببه والمانع وعدمه لا مدخل لهما

في ترتيب الاحكام

في ترتيب الاحكام بل في عدم ترتبها كما تقدم ان المؤثر من المانع انما هو وجوده في العدم
لا عدمه في الوجود والتخريج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ من موجب الحكم وسببه
وما ترتب عليه الثبوت ومنها التفرقه بين الام وولدها اختلف فيه ايضا
هل يمتنع ذلك الى البلوغ والاثغار وهو المشهور في هذا دون الاول وتخريجه
على القاعدة متيسر ايضا حسن بسبب ان قوله عليه السلام لا توله والدة على
ولدها عام في الوالدات والمولودين من جهه ان والدة نكرة في سياق
النفي فتعم وولدها اسم جنس اضيف فيعم وعام في الزمان ايضا من جهه ان
لا للنفي الاستقبال على جهه العموم ومنه لا يموت فيها ولا يحيى فان
ذلك يعم الازمنه المستقبله غير انه مطلق في احوال الولد لان القاعدة
ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال واذا كان مطلقا في الاحوال فهو
يتناول امرا كليا يصدق في رتبة دنيا وهي الاثغار ورتبه عليا وهي البلوغ
ثم تخرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه استقام لانه حمل اللفظ
على ادنى مراتب جزئياته ولا يخالف اللفظ الدال على الكلي واما عمومه لانه
راجع الينا حرم الله تعالى علينا ذلك في جميع الازمنه المستقبله عن زمن هذا
الخطاب وليس عمومه بالنسبة الى الامهات والاولاد فلم تكن فيه معارضه
لعدم العموم في الوالدات فتامل ذلك ومنها قوله تعالى فان انستم منهم
رشدا الايه اختلف العلما هل نحمله على ادنى مراتب الرشد وهو الرشد

في المال خاصة قاله مالك رحمه الله او على اعلا مراتب الرشد وهو الرشد
في المال والدين قاله الشافعي رحمه الله مع ان الرشد ذكر بصيغه التنكير
الدال على المعنى الاعم الذي لا يدل على جزء خاص فليس في حمله على ادنى الرتب
مخالفه البته ولا من وجه متخيل بخلاف المثالين الاولين فيهما تكلف بيان
المخالفات التي احتيج للعذر عنها ومنها مسله الحرام اذا قال انت على حرام
هل يحمل على الثلاث او على الواحده خلاف يصح تخريجه على هذه القاعده
لان قوله حرام مطلق التحريم الداير بين الرتب المختلفه فامكن حمله على
اعلاها وعلى ادناها ويلحق بمسله الحرام ما معها في مذهب مالك من الالفاظ
نحو البته والباين وحبلك على غاربك هل يحمل على اعلا الرتب وهو الثلاث
ام لا ومنها مسله التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فقوله صعيدا
مدلوله امر كلي يمكن حمله على ادنى المراتب وهو مطلق ما يسمى صعيدا ترابا
كان او غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك او على اعلا مراتب الصعيد
وهو التراب وهو مذهب الشافعي فهذه المسله ايضا حسنه التخريج على
هذه القاعده من غير معارض من جهه اللفظ ولا المعنى ومنها قوله عليه
السلام اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثليه في لسان العرب
تصدق بين الشيئين باي وصف كان من غير شمول فاذا قلت زيد مثل
الاسد كفى ذلك الشجاعه دون بقيه الاوصاف ولذلك زيد مثل عمرو

يصدق ذلك

يصدق ذلك حقيقه في مشاركتهما في صفه واحده فالمثل المذكور في الاذان
ان حمل على اعلا المراتب قال مثل ما يقول الى اخر الاذان او على ادنى المراتب
يكفي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك رحمه الله فهذه ست
مسايل تنبهك على صحه التخريج على هذه القاعده والمسايل السابقه تنبهك
على التخريج الفاسد عليها لانه من باب الاجزا وهذه من باب الجزئيات
وقد ظهر لك الفرق بينهما والصحيح من الفاسد **تنبيه** ليس الخلاف
في هذه القاعده مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثه اقسام قسم اجمع
الناس فيه على الحمل على اعلا الرتب وهو ما ورد من الاوامر بالتوحيد والاخلاص
وسلب النقايص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في ذاته وصفاته
العلا فهذا القسم الامر فيه متعلق باقصا غاياته الممكنه للعبد ومع ذلك
فقد قال عليه السلام لا احصي ثنا عليك انت كما اثنيت على نفسك وقسم
اجمع الناس فيه على الحمل على ادنى الرتب وهو الاقارير فاذا قال له عندي
دنانير حمل على اقل الجمع ثلاثه وهو ادنى رتبها مع صدقها في الالاف لكون
الاصل براه الذمه فيقبل تفسيره باقل الرتب وليس الاصل اهمال جانب الربوبيه
بل تعظيمها والمبالغه في اجلال الله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون وقال مع ذلك في الايه الاخرى وما قدروا الله
حق قدره وذلك يقتضي ان جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما ينبغي

لله تعالى من التعظيم والاجلال فهذا هو الفرق بين القسمين ٥ والقسم الثالث
مختلف فيه وهو ما تقدم من المسايل قصد تلخيص هذه القاعدة على وجه لا
يلتبس بعد ذلك ان شا الله تعالى

الفرق الثاني والعشرون

بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الادميين ٥ فحق الله تعالى امره
ونهيه وحق العباد مصالحه والتكاليف على ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط
كالايمان وتحريم الكفر وحق العباد فقط كالديون والايمان ٥ وقسم
اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى او حق العبد كحد القذف ونعني
بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق الله
تعالى وهو امره بايصال ذلك الحق الى مستحقه فيوجد حق الله تعالى بدون
حق العبد ولا يوجد حق العبد الا وفيه حق الله تعالى وانما يعرف ذلك
بصحة الاسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد وكل
ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني به حق الله تعالى وقد يوجد حق الله تعالى
وهو ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى العقود
الربا والغرور والجهالات فان الله تعالى انما حرمها صونا لمال العبد عليه
وصونا له عن الضياع بعقود الغرر والجهل فلا يحصل المعقود عليه او يحصل
دنيا ونزرا حقيرا فيضيع المال فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في
تضييع ماله الذي عونه على امر دنياه واخرته ولو رضي العبد باسقاط
حقه في ذلك

حقه في ذلك لم يوثر رضاه ولذلك حجر الرب تعالى على العبد في القا ماله
في البحر وتضييعه من غير مصلحة ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه وكذلك
تحريمه تعالى المسكرات صونا لمصلحة عقل العبد عليه وحرم السرقة صونا
لماله والزنا صونا للنسب والقذف صونا للعرض والقتل والجرح صونا لمهجته
واعضايها ومنافعها عليه ولو رضي العبد باسقاط حقه من ذلك لم يعتبر
رضاه ولم ينفذ اسقاطه فهذه كلها وما يلحق بها من نظايرها مما هو
مشتمل على مصالح العباد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة
على حقوق العباد لما فيها من مصالحهم ودرء مفاسدهم واكثر الشريعة من
هذا النوع كالرضا بولاية الفسقة وشهادة الارذال ونحوها فتامل ذلك
بما ذكرته لك من النظاير تجده ٥ فحجر الرب على العبد في هذه المواطن لطفا
به ورحمة له سبحانه وتعالى ٥

الفرق الثالث والعشرون

بين قاعدة الواجب للادميين على الادميين وبين قاعدة الواجب للوالدين
خاصة هذا الموضع مشكل بسبب ان كل ما وجب للاجانب وجب للوالدين
وقد يجب للوالدين ما لا يجب للاجانب فما ضابط ذلك ٥ الحق الواجب
للوالدين من الذي امتازوا به على الاجانب وهذا هو موضع الاشكال وانا
اقرب ذلك ان شا الله تعالى والخصه بذكر مسايل وفتاوي منقولة

على مسئلة الوالدين

عن العلما يختص بالوالدين فيظهر بعد ذلك تقريب هذا الموضع ان شا الله تعالى
وذلك ثمان مسايل ؿ في المسئله الاولى قال مالك رحمه الله في مختصر
الجامع ان رجلا قال يا ابا عبد الله لي والدة واخت وزوجه فكلما رات انى
شيا قالت هذا الاخت فان منعها شتمتني ودعت عليّ قال له مالك ما ارى
ان تغايظها وتخلص منها بما قدرت عليه وتخلص من سخطها بما قدرت عليه
المسئلة الثانيه قال مالك فيه لرجل قال له والدي في بلد السودان كتب
اليّ ان اقدم عليه وامي تمنعني من ذلك فقال له اطع اباك ولا تعص امك
وروى ان الليث امره بطاعه الام لان لها ثلثي البر حما حكى الباجي ان امراة
كان لها حق على زوجها فافتى بعض الفقها ابنها بان يتوكل لها على ابيه فكان
يحاكمه ويخاصمه في المجالس تغليبا لجانب الام ومنعه بعضهم لان عقوق ذلك
للاب والحديث انما دل على ان بره اولى من بر الام لا ان الاب يعق المسئلة
الثالثه قال في المواريه اذا منعه ابواه من الحج لا يحج الا باذنهما الا الفريضه
فيض على طاعتها في النافله وقال في المجموعه يستاذنهما في حجه الفريضه
العام والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما في الخروج للغزو الا ان يتعين
مفاجاة العدو او ينذره ويتاخر في النذر السنه والسنتين فان اذنا له
والا خرج المسئله الرابعه قال الغزالي في الاحيا اكثر العلما على ان
طاعة الوالدين واجبة في الشبهات دون الحرام فان كرها انفراده عنهما

في الطعام وجبت

في الطعام وجبت عليه موافقتهما ويأكل معهما لان ترك الشبهه مندوب وعصيانهما
حرام والحرام مقدم على المندوب ولا يسافر في مباح ولا نافله الا باذنهما
ولا يبادر للحج الاسلامي الا باذنهما ولا يخرج لطلب العلم الا باذنهما الا العلم هو
فرض عليك متعين ولم يكن في بلدك من يعلمك لانه لا طاعه لمخلوق في
معصية الخالق ؿ وروي في البخاري قال الحسن اذا منعته امه عن
صلاة العشا في الجماعة شفقة عليه فليعصها قال الشيخ ابو الوليد ؿ
الطرطوشي في كتاب بر الوالدين لا طاعه لهما في ترك سنه راتبه كحضور
الجماعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سالاه ترك ذلك
على الدوام بخلاف لو دعياه في اول وقت الصلاة وجبت طاعتهما وان فاتت
فضيله اول الوقت ؿ المسئله الخامسه في صحيح مسلم قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم نادت امراة ابنها وهو في صومعته يا جريج قال اللهم امي قال فقالت وصلاتي
يا جريج قال اللهم صلاتي قال فقالت يا جريج قال اللهم امي وصلاتي قال امي
فقالت اللهم لا يموت حتى ينظر في وجوه المياميس وكانت تاوي الى
صومعته راعيه ترعى الغنم فولدت فقيل لها ممن هذا الولد قالت من
جريج نزل من صومعته فواقعها وساق الحديث وهذا الحديث يدل
على وجوب طاعه الام في قطع النافله ويلزم من ذلك ان لا تكون واجبه
بالشروع او يقال ما وجب بالشروع يقطع للابوين بخلاف الواجب

بالاصاله مع ان في الاستدلال بالحديث نظر وهو انه ليس فيه الا ان
الله تعالى استجاب دعاها فيه واستجابه الدعا لا يتعين انه لوجوب حق
الداعي وانه مظلوم وقد بينت في كتاب المنجيات والموبقات في فقه
الادعيه ان دعا الظالم قد يستجاب في المظلوم لذنب تقدم من المظلوم
وعصيانه لله تعالى بغير طريق هذا الداعي كما ان ظلم هذا الظالم ابتدا يكون بسبب
ذنوب تقدمت للمظلوم ويكون الظالم سبب وصول العقوبه اليه
فلذلك يجعل الله تعالى دعاه سبب نقمه كما جعل يده ولسانه سبب نقمه
والحمل بذنوب سابقه للمظلوم فلا يستبعد اجابه دعا الظالم في المظلوم وانما
كان يمتنع ذلك ان لو كان دعاوه انما يستجاب لسبب حق الظالم والظالم
ليس له حق فلا يستجاب لذلك بل يستجاب بسبب حقوق لغيره كقوله
تعالى وما اصابكم من مصيبه فبما كسبت ايديكم ويعفوا عن كثير ن
وبهذا التقرير يظهر ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه
الا استجابه الدعا ومما يدل على تقدم طاعتهما على المندوبات ما
في مسلم ان رجلا قال يرسول الله ابايعك على الهجرة والجهاد قال هل
من والديك احد حي قال نعم كلاهما قال فتبتغي الاخره من الله تعالى قال
نعم قال فارجع الى والديك فاحسن صحبتهما فجعل عليه السلام الكون
مع الابوين افضل للولد من الجهاد معه صلى الله عليه وسلم لا سيما في اول

الاسلام ومع

بتحويل الله دعاه سبب لعصيان الظالم

الاسلام ومع انه لم ينقل في الحديث انهما متعاه بل هما موجودان فقط فامره
عليه السلام بالافضل في حقه فلو امره تعين الكون معهما اكثر وفرض الجهاد
فرض كفايه يحمله الحاضرون عند النبي صلى الله عليه وسلم عنه ويندرج في
هذا السلك غسل الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفايات اذا وجد من
يقوم بها وهذا الحديث اعظم دليل وابلغه في امر الوالدين فانه عليه السلام
رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوه مع قطع النظر عن امرهما وعصيانهما
وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبه لبرهما بل وصف مجرد
الابوه مقدم على ما تقدم ذكره واذا نص عليه السلام على تقديم صحبتهما
على صحبته فما بقي بعد هذه الغايه غايه واذا قدم خدمتهما على فعل فروض
الكفايات فعل النفل بطريق الاولى بل على المندوبات المتاكده وقد روي
في بعض الاحاديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريج فقيها لعلم
ان اجابه امه افضل من صلاته لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يحتاج
اليه في الصلاه مباحا كما كان في اول الاسلام شرعنا وعلى هذا التقدير يندفع

الاشكال ويكون جريج عصى بترك طاعتها في امر مباح او مندوب وهو
الصمت حينئذ فوايد في الحديث المتقدم المياميس الزواني جمع زانيه
ووجه المناسبه لانه لما منع امه من النظر الى وجهه محتجبا بالصلاه
دعت عليه بان ينظر الى وجوه الزواني عقوبه له عن الامتناع عن النظر الى

وجهما ويدل الحديث ايضاً على منع السفر المباح الا باذنهما فان غيبته
فيه اعظم ويدل ايضا على وجوب طاعتهما في النوافل ويدل ايضا على
ان العقوق يواخذ به الانسان وان عظم قدره في الزهد والعباده لان
جريجا كان من اعبد بني اسرايل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات
فما ظنك بغيره اذا عق ابويه ويدل على تحريم اصل العقوق قوله تعالى ولا
تقل لهما اف واذا حرم الله هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى
ويدل على مخالفتهما في الواجبات قوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك
بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وفي الايه فايدتان **الفايده الاولى** ان
الابوين يجب برهما ويحرم عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يامر بالشرك
الا كافر ومع ذلك فقد صرحت الايه بوجوب برهما و الفايده الثانيه
ان مخالفتهما واجبه في امرهما بالمعاصي ويوكد ذلك قوله عليه السلام لا طاعه
لمخلوق في معصيه الخالق **المسله السادسه** قال الطرطوشي
رضي الله عنه اما مخالفتهما في طلب العلم وان كان في بلد تجد مدارسه
المسايل والتفقه على طريقة التقليد وحفظ نصوص العلما فاراد ان
يظعن الى بلد اخر يتفقه فيه على مثل طريقته لم تخرج الا باذنهما لان
خروجه اذيه لهما بغير فايده واذا اراد الخروج للتفقه في الكتاب
والسنه ومعرفه الاجماع ومواضع الخلاف ومراتب القياس فان

وجد في بلد

لبس

وجد في بلده ذلك لم تخرج الا باذنهما والا خرج ولا طاعه لهما في منعه لان
تحصيل درجات المجتهدين فرض كفايه قال سحنون من كان اهلاً للامامه
وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها لقوله تعالى ولتكن منكم امة الايه
ومن لا يعرف المعروف كيف يامر به او لا يعرف المنكر ينهى عنه قلت
قد تقدم ان مخالفتهما في الجهاد الذي هو فرض الكفايه لا يجوز كما
تقدم في رده عليه السلام لابويه عن الهجرة والجهاد معه لان الحاضر
يقوم مقامه وهذه الفتوى تقتضي انه يجوز مخالفتهما في فروض الكفايه
فبينهما تعارض والجواب عنه نقول ان العلم وضبط الشريعه
وان كان فرض كفايه غير انه يتعين له طايفه من الناس وهي من جاد حفظهم
وراق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم فهولاء هم الذين
يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ او قليله او سيء الفهم لا
يصلح لضبط الشريعة المحمديه وكذلك من ساءت سيرته لا يحصل به
الوثوق للعامه فلا تحصل به مصلحه التقليد فتضيع احوال الناس
واذا كانت هذه الطايفه متعينه فهذه الصفات تعينت بصفاتها وصار
طلب العلم عليها فرض عين فلعل هذا هو معنى كلام سحنون وابي الوليد
والجهاد يصلح له عموم الناس فامره سهل وايضا الرمي بالحجاره والضرب
بالسيف كضبط العلوم فكل ابله او ذكي يصلح للاول ولا يصلح للثاني

انظر من ليس [illegible] يحصل به الوثوق

الامر تقدم ذكره فافهم ذلك ن المسئله السابعه قال ابو الوليد
اذا اراد سفرا للتجارة يرجوا به ما يحصله له في الاقامة فلا يخرج الا باذنهما
وان رجا اكثر من ذلك وهو في ثقاف وانما يطلب ذلك تكاثرا فصدا لو
اذناله نهيناه لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه دفع حاجات
نفسه او اهله حيث لو تركه تاذى بتركه كان له مخالفتهما لقوله عليه
السلام لا ضرر ولا اضرار وما تمنعه من اذيتهما تمنعهما من اذيته
فانه لو كان معه طعام ان لم ياكله هلك وان لم ياكلاه هلكا قدمت
ضرورته عليهما فان قلت قد قال مالك رحمه الله اذا احتلم
الغلام ذهب حيث شا وليس لابويه منعه قال قلت هذا في
الحضانة لانه قبل البلوغ كان تصرفه باذن كافله فاذا بلغ ذهب حجر
الحضانه وتحدد حق البر ويوكد ذلك قول مالك في الذي دعاه ابوه من
السودان ومنعته امه فمنعه مالك من الخروج بغير اذن الام وقال
له اطع اباك ولا تعص امك فهذا بعد البلوغ يمشي في البلد حيث شا
دون السفر الا ان يكون في موضع ريبه وما يتاذيان به فيمنعانه مطلقا
سوال قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن والنكاح
مباح وقد نهى الاب عن منع ابنته منه فلا يجب طاعته في ترك المباح
ولا ترك المندوب بطريق الاولى جوابه ان البنت لها حق في الاعفاف
والتصون ودفع

والتصون ودفع ضرر مواقعة الشهوة وسد ذرايع الشيطان عنها بالتزوج
واذا كان ذلك حقا لها واداء الحقوق واجب على الاباء للابناء ولا يلزم
من وجوب الحق عليهم للابناء جواز اذية الاباء باستيفاء ذلك الحق
الا ترى ان مالكا رحمه الله قال في المدونه منع من تحليف الاب في حق له
قال وان حلفه كان جرحة في حق الولد فالاية ما دلت الا على الوجوب
على الاباء لا على اباحه اذيتهم بالمخالفة ن المسئلة الثامنة في بيان
الواجب من صلة الرحم قال الشيخ ابو الوليد الطرطوشي رحمه الله قال بعض العلماء
انما تجب صلة الرحم اذا كان ثم محرمية وهما كل شخصين لو كان احدهما ذكرا
والاخر انثى لم يتناكحا كالاباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات
وان علوا والاولاد واولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات
فاما اولاد هولاء فليست الصله بينهم واجبه لجواز المناكحه بينهم ويدل
على صحة هذا القول تحريم الجمع بين الاختين والمراة وعمتها وخالتها لما فيه من
قطيعة الرحم وترك الحرام واجب فبرهما وترك اذيتهما واجبة ن وتجوز الجمع
بين بنتي العم وبنتي الخال وان كن يتغايرن ويتقاطعن وما ذاك الا ان
صلة الرحم بينهما ليست بواجبه وقد لاحظ ابو حنيفه رحمه الله هذا المعنى
فقال تحرم التراجع في الهبة بين كل ذوي محرم ن سوال ما معنى قوله
صلى الله عليه وسلم صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره

السعة في الرزق والنسأ في الاجل فليصل رحمه مع ان المقدرات لا تزيد
ولا تنقص وقد قدر الله جميع الممكنات ما وجد منها وما لم يوجد في الازل ن
تعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن اراد وجوده وبعدم كل
ممكن اراد بقاءه على العدم الاصلي او اراد عدمه بعد وجوده فجميع الجايزات
وجودًا او عدمًا قد نفذت فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف يثبت الزيادة
بعد ذلك تيسّر بسبب من الاسباب ن **جوابه** من العلما من يقول انما ذلك
بزيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق
المقدرين فلا يقبلان الزيادة **قلت** وهذا الجواب ضعيف بسبب ان البركة
ايضًا من جملة المقدرات فان كان المقدر مانعًا من الزيادة فليمتنع من البركة
في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان
احدهما ايهام ان البركة خرجت عن المقدر وان المجيب قد صرح بان تعلق القدر
مانع بحيث لا منع لا قدر وهذا ردي جدًا ن وثانيهما انه يقال الرغبة في
صلة الرحم بالنسبة لظاهر اللفظ فانا اذا قلنا لزيد ان وصلت رحمك
زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنه فانه تجد من الوقع لذلك ما لا يجده
من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يومًا واحدًا بل يبارك لك في عمرك
فقط فيختل المعنى الذي قصده رسول الله صلى الله عليه وسلم من المبالغة في الحث
على صلة الرحم والترغيب فيها بل الحق ان الله تعالى قدر له ستين سنه مرتبه ان،

على الاسباب

على الاسباب العاديه من الغذا والتنفس في الهوى ورتب له عشرين سنة
اخرى مرتبه على هذه الاسباب وصلة الرحم واذا جعلها الله تعالى سببا امكن
ان يقال انها تزيد في العمر حقيقة كما نقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل
النار بالوضع الشرعي لا بالاقتضا العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب
صلة الرحم سببًا لزيادة السنين بادر الى ذلك كما يبادر الى استعمال الغذا
وتناول الدواء والايمان رغبة في الجنان ويفر من الكفر رهبة من
النيران ويبقى الحديث على ظاهره من غير تاويل يخل بالحديث على ما تقدم
وكذلك القول في الرزق حرفًا بحرف ولذلك يقول في الدعاء يزيد
في الرزق والعمر ويدفع الامراض ويوخر الاجال وغير ذلك مما شرع
فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخل بشي من القدر بل ما رتب الله تعالى على
مقدورًا الا بسبب عادي ولو شا لما ربطه به ومن هذا الباب ن ن
الجواب عن سوال صعب ورد في قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب
لاستكثرت من الخير فقال بعض الفضلا هنا سوال وهو انه عليه السلام
اذا علم الغيب والذي في الغيب هو هذا الذي قدره الله تعالى من الخير
فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع على الغيب بل لو اطلع على الغيب
لبقي على ما هو فيه من الخير **والجواب** عنه ان الله تعالى قدر
الخير والشر في الدنيا والاخره وجعل المقدور سببًا يترتب عليه

انظر هذا السوال

ويرتبط به ومن جملة الاسباب التي جرت به العادة تعالى بها العلوم والجهالات فالجهل سبب عظيم في العالم لمفاسد من امور الدنيا والاخرة وفوات مصالح والعلم سبب عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والاخرة فالملك الذي دفع له السم فاكله فمات كيدًا من اعدايه انما قدر الله تعالى ان يموت مع جهله بتناوله اما لو علمه لم يتناوله وكذلك ان الله تعالى اذا كان قدر نجاته منه قدر اطلاعه عليه فيسلم ويكون سبب سلامته علمه به فالمقدّر على تقدير الجهل مع انه مقدّر على تقدير العلم بل المقدر على تقدير العلم ضده فالرزق الحقير انما قدّره الله تعالى لاهله على تقدير جهلهم بالكنوز وعمل الكيميا وغير ذلك من اسباب الرزق اما مع العلم بهذه الاسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة سعة الارزاق فلا نسلم ان الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما نقول ما قدر الله دخول المومن الجنة الا على تقدير الايمان اما مع عدمه فلا نسلم ان الله قدّر لهم الجنة وما قدر للكفار النار الا على تقدير جهلهم بالله تعالى اما على تقدير علمهم به تعالى فلا نسلم انه قدر لهم النار وعلى هذه الطريقة يتضح لك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطلع على الغيب وذهبت عنه جهالات كثيرة كثر عنده من الخير ما لم يكن عنده الان وما مسه السوء ولقد نجزم ان المحنة في احد وقتل حمزة وغيره انما قدرها الله تعالى بسببية عدم العلم بامور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب

ذلك اليوم

ذلك اليوم لكان الامر على خلاف ذلك وبالجملة فقد كثرت لك النظاير د لتتيقظ لهذه القاعدة وسر القضا والقدر فيندفع السؤال وهو موضع حسن

فايدة اطلق جماعة من العلماء القول بان للام ثلثي البر لقوله صلى الله عليه وسلم لما قال رجل يا رسول الله من احق الناس بحسن صحابتي قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك وروى ذلك مرتين وروي ثلثا فعلى رواية مرتين قال يكون لها ثلثا البر وعلى رواية الثلاث يكون لها ثلاثة ارباع البر لان الاب جا في المرة الرابعة وهذا يعتقد انه سهل وليس بالسهل وذلك ان قول السايل اي الناس احق انما سال عن اعلا الرتب فلما اجيب عنها عرف الرتبة العالية ولحد يسال عن الرتبة التي تليها بصيغة ثم التي هي للتراخي الدالة على التراخي رتبة الفريق الثاني عن الفريق الاول في البر فقال له صاحب الشرع امك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى تكون هذه الرتبة الثانية اخفض رتبة من الاولى وكذلك الاخيرة التي بعدها بتلك الرتبة المجاب بها وكما وجب نقصان الرتبة الثانية عن الاولى وجب نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بثم الدالة على التراخي والنقصان ثم رتبة الاب تكون انقص الرتب واقلها وعلى هذا التقدير لا يكون رتبة الاب مشتملة على ثلث البر اذ لو اشتملت لكانت الرتبة مستوية وقد تقرر انها مختلفة وان الاخيرة اقل مما هو اول وانه يجب نقصان كل رتبة فضلا

عما قبلها فيتعين نقصان الرتبة الاخيرة بمقادير عديدة عن الرتبه الاولى
بعدد تعدد الاسوله والاجوبه فيكون نصيب الاب اقل من الثلث
بمقدارين على احد الروايتين وثلث مقادير على روايه الثلاث فيكون
نصيب الاب اقل من الثلث قطعًا واقل من الربع قطعًا فيبطل القول بان
له ثلث البر على احد الروايتين وربعه على الروايه الاخرى بل اقل بكثير
ولما وجب نقصان الاب عن الربع او الثلث وجب ايضًا ان لا يقال للام
ثلثا البر او ثلاثة ارباعه لان الانصبا المضمومه اليها مختلفه المقادير كما
تقدم وانما يلزم ما قالوا ان لو كانت المقادير مستويه فان قلت
فهل يتعين ذلك بعد تسليم بطلان المقدار المذكور قلت ذلك عسر على
وانما الذي تيسر لي ايراد السوال اما تحرير المقدار فلا اعلم الان ثم اقتضت
اصل النقصان مع زيادة في النقصان حسن بها التراخي ثم اما مقدار ذلك
الذي حصل به فلم يتعين لي بل جزمت بالتفاوت فقط فان تيسر الضبط في
ذلك فاضبطه فان قلت ثم حرف عطف يقتضي معطوفًا ومعطوفًا
عليه وليس معنا قبلها وبعدها الا الام فيلزم ان تكون معطوفه على نفسها
في الرتبه الاولى والثانيه والقاعده العرفيه ان الشي لا يعطف على نفسه
قلت ايضًا هذا سوال مشكل يحتاج الى نظر وتحرير على القواعد
العرفيه والمقاصد الشرعيه ثم ان السايل انما سال عن غير الام والتراخي
عنها في الرتبه

عنها في الرتبة فكيف اجيب بالام وكيف يقال ان التراخي عن الام في
البر هو الام حتى يحصل الجواب به وهذا ايضًا اشكال اخر **الجواب**
عنه ان نقول هذا عطف وكلام محمول على المعنى كان السايل لما قيل له احق
الناس واولاهم امك قال فلمن اتوجه بيري بعد ذلك واشتغل به
قيل له توجه ايضًا الامك فقوبل بما فهم عنه من الاعراض عن الام بالامر بالملا زمه
اظهارًا للتاكيد لحقها فاذا فاذا توجهت ايضا اليها وفرغت فلمن اتوجه
بعد ذلك ايضًا فقيل له امك فقوبل ايضًا بما فهم عنه من الاعراض عن الام
بالامر بالبر والملازمة اظهار التاكيد حقها فصارت الام معطوفه على نفسها
بنسبتين مختلفتين الى رتبتين متباينتين وهي تقيد الرتبه الدنيا معطوفه
على نفسها بتقيد الرتبه العليا والشي الواحد اذا اخذ من وصفين مختلفين
صار اثنين مختلفين كما تقول زيد ابنك واخوك وفقيه وتاجر وغير ذلك
والموصوف بهذه الصفات واحد غير انه لما اخذ من المختلفات صار مختلفًا
فهذا السر هو المحسن للعطف واعاده الام في الرتب وهذا الحديث
كما ترى ما فيه من العلو والاشكال مع انه في بادي الراي في غايه الظهور
وكم شي يكون ظاهرًا في بادي الراي فاذا حرك خرج منه غرايب

فصل اذا تقررت هذه المسايل وهذه المباحث
ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للاجانب والواجب للوالدين

فانّ كلّ ما يجب للاجانب تجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان
دون الاجانب هو اجتناب مطلق الاذى اين كان اذ الم يكن فيه ضرر
على الابن و وجوب طاعتهما فى ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسّعه
وترك فروض الكفايه اذا كان من يقوم بها وما عدا ذلك لا يجب طاعتهم
فيه وان ندب الى طاعتهم وبرّهم مطلقاً ولذلك الاجانب يندب لبرّهم
مطلقاً غير ان الندب الى طاعتهم فى الابوين اقوى فى غير القرب والنوافل ولا
ندب فى طاعة الاجانب فى ترك النوافل بل الكراهة من غير تحريم
واما ما يجب لذوى الارحام من غير الابوين فلم اظفر به بتفصيل وجدت
تلك المسايل فى الابوين بل اصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذى
قدرت عليه فى هذا الفرق وقد رايت جمعاً عظيماً على طول الايام يعسر
تحرير ذلك عليهم ن

الفرق الرابع والعشرون

بين قاعدة ما يوثر فيه الجهالات والغرور وقاعدة ما لا يوثر فيه ذلك
من التصرفات وردت الاحاديث الصحيحه فى نهيه عليه السلام عن
بيع الغرور وعن بيع المجهول واختلف العلما بعد ذلك فمنهم من عمّمه
فى التصرفات وهو الشافعى رضى الله عنه فمنع من الجهاله فى الهبه ن
والصدقه والابرا والخلع والصلح وغير ذلك ن ومنهم من فصل وهو
مالك رحمه الله فقال قاعدة ما يجتنب فيه الغرور والجهاله هو

باب المماكسات

باب المماكسات والتصرفات الموجبات لتنمية الاموال وما يقصد به
تحصيلها ن وقاعدة ما لا يجتنب فيه الغرور والجهالات هو ما يقصد له ذلك
وانقسمت التصرفات عنده ثلث اقسام طرفان وواسطه فالطرفان احدهما
معاوضه صرفه فيجتنب فيه ذلك الا ما دعت الضرورة اليه عادة كما تقدم
ان الجهالات ثلاثة اقسام فكذلك الغرر والمشقة ن وثانيهما ما هو احسان
صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة والهبة والابراء فان هذه التصر فات
لا يقصد به تنمية المال بل ان فاتت على من احسن اليه بها لا ضرر عليه فانه
لم يبذل شيئاً بخلاف القسم الاول اذا فات بالغرور والجهالات ضاع
المال المبذول فى مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهاله فيه اما الاحسان
الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الاحسان التوسعه
فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك ايسر لكثرة وقوعه قطعاً وفى
المنع من ذلك وسيله الى تقليله فاذا وهب عبده الابق جاز فيحصل له ما
ينتفع به ولا ضرر عليه ان لم يجده لانه لم يبذل شيئاً وهذا فقه جميل
ثم ان الاحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الاقسام حتى نقول يلزم منه مخالفة
نصوص صاحب الشرع بل انما وردت فى البيع ونحوه واما الواسطه ن
بين الطرفين فهو النكاح فانه من جهة ان المال فيه ليس مقصوداً وانما
مقصوده المودة والالفة والسكون يقتضى ان يجوز فيه الجهاله والغرر

مطلقاً ومن جهة ان صاحب الشرع اشترك فيه المال بقوله تعالى
ان تبتغوا باموالكم يقتضي امتناع الجهالة والغرر فيه فلوجود الشبهين
توسط مالك رحمه الله فيه وقوله يجوز فيه الغرر القليل دون الكثير
نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولا يجوز على العبد الابق والبعير
الشارد لان الاول يرجع فيه الى الوسط المتعارف ه والثاني ليس له ضابط
فامتنع والحق الخلع باحد الطرفين الاولين الذي يجوز فيه الغرر مطلقاً
لان العصمة واطلاقها ليس من باب ما يقصد للمعاوضة بل شان الطلاق
ان يكون بغير شي فهو كالهبة فهذا هو الفرق بين القاعدتين والضابط
للبابين والفقه مع مالك رحمه الله فيه ه ه

الفرق الخامس والعشرون

بين قاعدة ثبوت الحكم المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك هذا
الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لا تحققه الا فحول الفقهاء
فاستقبله بعقل سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو حقيقة
الكلية الموجودة في افراد عديدة كالرقبة بالنسبة الى افراد الرقاب
والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق الانسان بالنسبة الى اشخاصه
وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل نكرة فهو حقيقة مشتركة وضابط
عند ارباب المعقول ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ومرادهم
بذلك ما ذكرته

بذلك ما ذكرته اذا عرفت حقيقته فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع
افراده فاذا انتفى مطلق الحيوان من الدار فقد انتفى جميع افراده من الدار
واذا انتفى مطلق الانسان من الدار استحال ان يكون فيها زيد او عمرو او افراد ه
من الانسان وهو معنى قول ارباب المعقول انه يلزم من نفي الاعم
نفي الاخص واذا تصورت ذلك في النفي فتصوره في النهي فان معنى النهي
الامر باعدام تلك الحقيقة وان لا تدخل الى الوجود البتة ومقتضى
ذلك ان لا يدخل فرد من افرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت
هي في ضمنه فصار النفي والنهي من باب واحد فيلزم الثبوت والامر
من زيد في الدار ان مطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان وجميع اجناسه
وفصوله تحصل مطلقها فيه وكذلك اذا امر بالحقيقة الكلية نحو الامر بعتق
رقبة او اخراج شاة من اربعين تحقق ذلك باعتاق عبد معين واخراج شاة
معينة لان الماهية الكلية في ضمنه اذا تقرر ان النفي والنهي من باب واحد
والامر والثبوت من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل
في جنس الحيوان دون غيره من الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع
صور الحيوان بل نقول زيد هو حاصل في جنس الحيوان ولم يتعد فرداً
منها ولذلك نقول الاحكام الشرعية واقعة الا المكتسبة دون
غيرها من الاجناس ومع ذلك لم يعم الافعال المكتسبة ما في الحيوانات

باب واحد فانه يثبت الماهية الكلية المشتركة
يكفي فرد واحد في حصولها [illegible]

العجم افعالها مكتسبه ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال
المكتسبه ولم تعمها فعلمنا ان ثبوت الحكم في المشترك لا يقتضي تعميم صوره
بل يكفي في ذلك فرد واحد فيصدق ويشبه ان ذلك الحكم في ذلك المشترك فظهر
حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك ومنه
نفي المشترك **تنبيه** جليل اعلم ان نفي المشترك والنهي عنه انما يعم ما تقدم
اذا كان مدلولا عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله ن اما اذا كان مدلوله عليه بطريق
الالتزام فلا يلزمه العموم في نفي الافراد ولا في النهي عنها فاذا قال القايل
لغلامه لزمتك النهي والنفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النفي حاصل
في منهي لم يعينه السيد وان النفي واقع في الدار باعتبار منفي غير معين عند السامع
فاذا عينه بعد ذلك في النهي او النفي كان ذلك منه تفسيرا يجري مجرى التقييد
لذلك المطلق المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصا للعموم ولا معارضا
لما تقدم من ظاهر اللفظ بخلاف المدلول مطابقة او قال نهيتك عن مطلق
الخمر او نفيت مطلق الخمر من الدار ثم بينته بعد ذلك بخمر مخصوص فان هذا
يكون مخصوصا لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعرف باللام فظهر
لك حينئذ الفرق بين المشترك المدلول مطابقة وبين المدلول التزاما ن
وتظهر لك فايدة الفرق في قاعدتين فقهيتين احدهما انه اذا حلف
بالطلاق وحنث وله زوجات فان الطلاق تعمهن اذا لم يكن نية لانه ليس
البعض اولى

البعض اولى من البعض والا يلزم الترجيح من غير مرجح وقاله مالك
والشافعي وجماعه من العلما وكذلك اذا قال الطلاق يلزمني ثم حنث
فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق مطلق في الزوجات فلو حنث
عمهن الطلاق **فرع** حسن فعلى هذا اذا قصد في نيته بعضهن دا هلا
عن بعض وقصد لذلك البعض باليمين لزمه فيه وحده ن والقاعده الاخرى
اذا اتى بصيغة عموم نحو لا لبست ثوبا ويقصد بعض الثياب ذاهلا عن
البعض فانه لا ينفعه ذلك لانك ستقف ان شا الله تعالى على الفرق بين
قاعده النيه المؤكده والنيه المخصصه وهذا عام يحتاج الى التخصيص بالمخصص
المخرج المنافي فاذا افتقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضه
المخصص وها هنا لا عموم في المدلول التزاما بل حصل العموم لعدم المرجح
فقط فاذا وجد المرجح بنية سقط اعتبار الباقي لوجود المرجح وليس
فيه عموم يتقاضاه بل المدرك عدم المرجح وقد زال هذا العدم بوجود
المرجح فلزم من وجود النية في البعض وعدمها في البعض حصول المقصود
من الترجيح وهنالك اذا وحدت النيه في البعض دون البعض اعمل
اللفظ العام وبقيه الافراد لانه لم يتعرض لاخراجه فاذا قال في صورة
الالتزام نويت البعض وذهلت عن الباقي كفاه ولا يطلق غير المنويه ن
واذا قال نويت البعض وذهلت عن الباقي في صورة العموم لم ينفعه

ذلك وفروع هاتين القاعدتين كثيرة فتاملها ويحصل لك الكشف عن هذا الموضع بمطالعة الفرق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقولي الطلاق عام في افراد الطلاق انما هو بحسب اللغة غير انه صار مطلقا لا عموم فيه في عرف الفقهاء والناس ولم اعلم احدا يلزم فيه غير طلقة واحدة اذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية ان يخيروه في هذه الصورة كما جوزوه في احداكن طالق بل ها هنا اولى لعدم ذكر الزوجات واحقق فقه هذا الفرق باربع مسايل ن المسلة الاولى قوله تعالى فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا اثبت الوجوب في القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل تكفي في ذلك صورة واحدة بالاجماع ن المسله الثانيه لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك بين جميع الخنازير حرم كل خنزير المسلة الثالثة ن اذا قال لنسائه احداكن طالق حرم من كلهن بالطلاق بنا قواعد ن القاعدة الاولى ان مفهوم احد الامور قدر مشترك فيه بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدد وافراد مشترك فيه بين تلك الافراد ن القاعدة الثانية ان الطلاق تحريم لانه رافع لموجب النكاح والنكاح للاباحة ورافع الاباحة محرم فالطلاق تحريم ن القاعدة الثالثة ان تحريم المشترك يلزم منه تحريم جميع الجزئيات كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب وبهذه القواعد اجبت قاضي القضاة صدر

مسئلة القاضي صدر الدين الحنفي

الدين فقيه

الدين فقيه الحنفية وقاضيها لما قال مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع لان الله تعالى اوجب احد الخصال في كفارة الحنث فنقول اضافة الحكم لاحد الامور اما ان يقتضي التعميم او لا يقتضي فان اقتضى التعميم لغة وجب ان يعم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الاجماع وان لم يقتض العموم وجب ان لا يعم في النسوة لانه لو عم لعم لعدم مقتضى فان التقدير ان اللفظ لا يقتضي التعميم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضى وهو خلاف الاجماع فعلم ان مذهب مالك يلزم منه خلاف الاجماع فاجبته بان قلت ايجاب هذه الصورة باحد الخصال ايجاب لمشترك ووجوب المشترك تخرج المكلف عن عهدته بفرد اجماعا واما الطلاق في هذه الصورة فهو تحريم لمشترك فيعم افراده وافراده هن النسوة فيعمهن الطلاق وقررت له جميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السوال وهو من الاسولة الجليلة الحسنة فتامله فلقد اوردته على الاكابر فلم يجيبوا عنه الا بقولهم انما عم الطلاق احتياطا للفروج فاذا قيل لهم ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط في الشرع لم يجدوه واما مع ذكر هذه القواعد فتصير هذه المسلة ضرورية بحيث يتعين الحق فيها تعيينا ضروريا فتامل ذلك المسلة الرابعة قال مالك رحمه الله اذا اعتق احد عبيده له ان يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع انه في

الصورتين اضاف الحكم للمشترك بين الافراد وكما ان الطلاق محرم
فالعتق ايضا محرم للوطي واخذ المنافع بطريق القهر والاستيلا والفرق
حينيذ عسير ن والجواب الطلاق تحريم كما تقدم واما
العتق فهو قربه في جميع الاعصار والامم ولو قال لله تعالى على عتق
رقبه فقد اثبت التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب وخرج
عن العهده برقبه واحده اجماعا ولما اوجب الله تعالى رقبه في كفارة
كفت رقبه واحده واذا كان من باب التقرب فهو من باب الامر والثبوت
في المشترك الذي يكفي فيه فرد بخلاف الطلاق فانه تحريم كما تقدم ولقوله
عليه السلام ابغض المباح الى الله تعالى الطلاق والبغضه انما تصدق مع
النهي دون الامر ولذلك لم يعم في العتق وعم في الطلاق بنا على القواعد
المذكورة والمسايل المفروضه واما تحريم الوطء فهو تابع للعتق واصله
التقرب والاحكام انما تثبت للالفاظ بنا على ما يقتضيه مطابقه دون
ما يقتضيه التزاما فما من امر الا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن العقاب
فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا ايقاع فيه هو للتكرار بنا على النهي
ولا يدخله التصديق والتكذيب بنا على الخبر اللازم بل انما يعتبر ما
اللفظ عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الامر بتركه والاخبار على
العقاب على تقدير الفعل ولا ايقاع هو للوجوب والمرة الواحده بنا

على الامر

على الامر ولا يدخله التصديق والتكذيب بنا على الخبر فلذلك الطلاق
والعتاق الطلاق تحريم ويلزمه وجوب الترك والعتق قربه ويلزمه
التحريم فلا يعتبر اللوازم وانما يعتبر الحقايق من حيث هي فتامل ذلك وبهذه
المسايل والمباحث لخص الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن
المشترك وعليه مسايل كثيرة في اصول الفقه فتامله في مواطنه ولا اطول
بذكرها بل يكفي ما تقدم من ذكره ن ن

الفرق السادس والعشرون ن

بين قاعدة خطاب التكليف وبين قاعدة خطاب الوضع هذا الفرق ايضا
عظيم القدر جليل الخطر وبتحقيقه تنفرج امور كثيرة عظيمة من الاشكالات
وترد اشكالات عظيمه ايضا في بعض الفروع د وسأبين لك ذلك في هذا
الفرق ان شا الله تعالى وتحرير القاعدتين ان خطاب التكليف في اصطلاح
العلماء هو الاحكام الخمسه ن الوجوب والتحريم والندب والكراهيه
والاباحه مع ان اصل هذه اللفظه ان لا تطلق الا على التحريم والوجوب
لانهما مشتقه من الكلفه والكلفه لم توجد الا فيهما لاجل الحمل على الفعل
او الترك خوف العقاب واما ما عداهما فالمكلف في سعة لعدم المواخذه فلا
كلفه حينيذ غير ان جماعة يتوسعون في اطلاق اللفظ على الجميع تغليبا
للبعض على البعض فهذا خطاب التكليف ن واما خطاب الوضع

اصطلاح

سعة ح

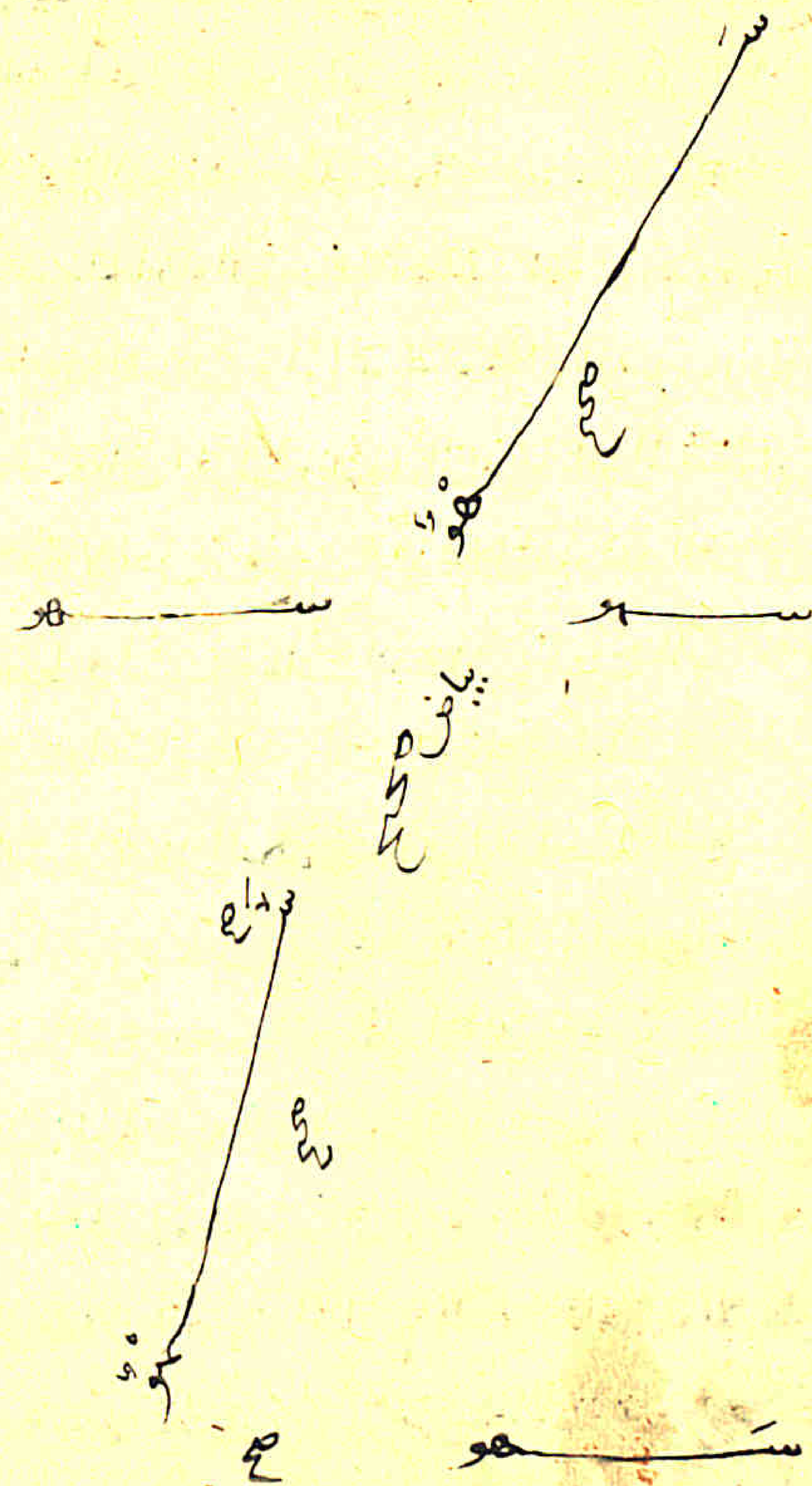
فهو الخطاب بنصب الاسباب كالزوال ورؤية الهلال ونصب الشروط
كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من
الصلاة والقتل مانع من الميراث ن ونصب التقادير الشرعيه وهي اعطاء
الموجود حكم المعدوم او المعدوم حكم الموجود كما نقدر رفع الاباحة
في الرد بالعيب ثبوتها قبل الرد ونقول ارتفع العقد من اصله لا من حينه
على احد القولين للعلما ونقدر النجاسة في حكم العدم في نحو صور الضرورات
كدم البراغيث وموضع الحدث في المخرجين ونقدر وجود الملك لمن
قال لغيره اعتق عبدك عني لتثبت له الكفارة والولا مع انه لا ملك له وتقدير
الملك في ديه المقتول خطا قبل موته حتى يصح فيها الارث فهاتان من
باب اعطا المعدوم حكم الموجود والاوليان من باب اعطا الموجود
حكم المعدوم وهو كثير في الشريعه ولا يكاد باب من ابواب الفقه
ينفك عن التقدير وقد بسطت ذلك في كتاب الامنيه في ادراك
النيه حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع
محال عقلا والشرع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير وهو المباحث
هنالك فهذا هو تصوير خطاب التكليف ن وخطاب الوضع واعلم انه
يشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك
الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه
فلذلك نورث

فلذلك نورث من الانسان من لا نعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في
ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه دفعه
ونطلق بالاضرار والاعسار اللذين هما معجوز عنهما ونضمن بالاتلاف المغفول
عنه من الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب
الشرع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا او حرم كذا او ندب
اليه او ابيح هذا في السبب او نقول عدم كذا في وجود المانع او عند
عدم الشرط واستثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة
في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعه ن القاعدة الاولى الاسباب
التي هي اسباب العقوبات وهي جنايات القتل القصاص يشترط فيه
القدرة والعلم والقصد فلذلك لا قصاص في قتل الخطا والزنا ايضا
وكذلك لا يجب الحد على المكره ولا من لا يعلم ان الموطوة اجنبيه بل اذا
اعتقدها امراته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب الخمر يعتقدها
جلابا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنايات
واسباب لعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في
استثنا هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأبى
عقوبة من لا يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه
مشتمل على العفة والطاعة والانابة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب

الشرع رحمة منه ولطفاً **القاعدة** الثانيه التى استثنيت من خطاب
الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة انتقال اسباب الاملاك كالبيع
والهبة والصدقة والوقف والاجارة والقراض والمساقات والمغارسه
والجعاله وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم
ان هذا اللفظ او هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجمياً او طارياً
على بلاد الاسلام لا يلزمه بيع ذلك وكذلك جميع ما ذكر معه وكذلك
من اكره على البيع فباع بغير اختياره وقدرته الناشية عن داعيته الطبيعيه
لا يلزمه البيع وكذلك جميع ما ذكر معه وسر استثنا هذه القاعده
من قاعدة خطاب الوضع قوله عليه السلام لا يحل مال امرء مسلم
الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضا الا مع الشعور والارادة والمكنه من
التصرف فلذلك اشترط فى هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة
اذا تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق
فازيده بياناً بذكر ثلاث مسائل **المسله** الاولى اعلم ان خطاب
الوضع قد يجتمع مع خطاب التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما
بنفسه اما اجتماعهما فكالزنا فانه حرام ومن هذا الوجه هو خطاب
تكليف وسبب الحد ومن هذا الوجه هو من خطاب الوضع والسرقه من
جهة انها محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب
وضع وكذلك

وضع وكذلك بقيه الجنايات محرمه وهى اسباب العقوبات والبيع مباح
او مندوب او واجب او محرم على قدر ما يعرض له فى صوره على ما هو مبسوط
فى كتب الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب
انتقال الملك فى البيع الجايز او التقرير فى الممنوع هو خطاب وضع وبقيه
العقود تتخرج على هذا المنوال **واما** انفراد خطاب الوضع فكالزوال
وطلوع الهلال ودوران الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس
فيها امر ولا نهى ولا اذن من حيث هى كذلك بل انما وجد الامر فى
اثباتها وتقريبها فقط **واما** خطاب التكليف بدون خطاب الوضع
فكادا الواجبات واجتناب المحرمات كايقاع الصلوات وترك
المنكرات هذه من خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سبباً
لفعل اخر يؤمر به او ينهى عنه بل وقف الحال عند ادايها وترتبها على اسبابها
وان كان صاحب الشرع قد جعلها سبباً لبراة الذمة وترتيب الثواب
ودرء العقاب غير ان هذه ليست افعالاً للمكلف ونحن ما نعنى
بكون الشى سبباً الا لكونه وضع سبباً لفعل من قبل المكلف فهذا وجه
اجتماعهما وافتراقهما **المسلة الثانيه** الصبى اذا افسد مالاً على
غيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبى فالاتلاف
سبب الضمان وهو من خطاب الوضع واذا بلغ الصبى ولم تكن

ولم تكن القيمة اخذت من ماله وجب عليه اخراجها من ماله بعد بلوغه
فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتاخر اثره الى بعد البلوغ ومقتضى هذا
ان ينعقد بيعه وطلاقه ونكاحه فانها اسباب من باب خطاب الوضع الذي لا
يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الارادة فينعقد من صبيان العالمين
الراضين بانتقال املاكهم وتاخر الاحكام الى بعد البلوغ فيقتضي حينيذ
بالتحريم في الزوجة في الطلاق الى بعد البلوغ كما تاخر الضمان عليهم ووجوب
دفع القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتاخر لزوم تسليم المبيع بعد البلوغ وبقيه
الاثار كذلك قياسا على الضمان ولم ار احدا قال به **الجواب**
بذكر الفرق بين الضمان وبين هذه الامور من وجهين الوجه الاول
هذه الامور يشترط فيها الرضى لانها وان كانت من باب خطاب الوضع غير
انه قد تقدم استثنا قاعدة انتقال الاملاك من قاعدة خطاب الوضع
وانه يشترط فيها الرضى والطلاق فيه اسقاط عصمه فهو من باب ترك
الاملاك ولذلك العتق ايضا هو اسقاط ملك فاشترط فيه الرضى ولما
كان الصبي غير عالم بالمصالح لنقصان عقله وعدم معرفته بها جعل الشرع
رضاه كعدمه والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير
الراضي لا يلزمه طلاق ولا بيع فلذلك الصبي بخلاف قاعدة الاتلافات
لا اثر للرضى فيها البته فاعتبرت منه واعرت عنه **الوجه الثاني**



ان اثر الطلاق التحريم وهو ليس اهلا له واثر البيع الزام تسليم المبيع والصبي
ليس اهلا للتكليف بالتحريم والالزام . فان قلت فلم لا تتاخر
هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تاخر الزام دفع القيمه . قلت الفرق
ان تاخر المسببات عن اسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا هذا الاصل
في الاتلاف لضروره حق الادمي في جبر ماله لئلا يذهب مجانا فتضيع الظلامه
وهذه ضروره عظيمه ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق وتاخير التحريم
بل اذا اسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد ولا تفوت
ضرورة ولذلك اذا نفينا اسقاط الملك في المبيع للصبي كنا موافقين للاصل
ولا يلزم محذور البته اما لو اسقطنا الاتلافه ولا نعتبره ضاع مال المجني عليه
وتلف وتعين ضرورةً وهذا فرق كبير فتامله . المسله الثالثة .
الطهارة والستارة واستقبال الكعبة في الصلاه الفتاوى متضافرة على انها
من الوجبات مع ان المكلف لو توضا قبل الوقت فاستتر واستقبل القبله
ثم جا الوقت وهو على تلك الصوره وصلى من غير ان يجدد فعلًا البته
في هذه الثلاثه اجزاته صلاته اجماعًا وفعل قبل الوقت لا يوصف
بالوجوب فان الوجوب في هذه الامور انما يقع تبعًا لطريان السبب
الذي هو الزوال ونحوه من اوقات الصلوات فقبل سبب
الوجوب لا وجوب واذا عدم الوجوب في هذه الافعال اتجه
الاشكال من

الاشكال من قاعدة اخرى وهو ان غير الواجب لا يجزي عن الواجب وان
الواجب لا يخرج عن عهدته الا بفعل يفعل اما بغير فعل البته فهذا مخالف لقواعد
الشرع وعند توجه هذه الاشكالات اضطربت اجوبه الفقها واختلف
فكرهم فقال القاضي ابو بكر بن العربي اقول الوضوء واجب وجوبا موسعا
قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وتاخيره ويقع على
التقديرين واجبا فما اجزا عن الواجب الا واجب وهذا احسن الاجوبه
التي رايتها وهو لا يصح بسبب ان الواجب الموسع في الشريعة انما عهد
بغير طريان سبب الوجوب اما وجوبه قبل سببه فلا يعقل في الشريعة
مضيقًا ولا موسعًا واوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع اسبابا لوجوبها
فلا تجب قبلها ولا تجب شرايطها ووسايلها قبل وجوبها فان القاعده
الشرعية ان وجوب الوسايل تبع لوجوب المقاصد وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب بعد وجوب الواجب الاصلي اما قبل وجوبه فهو
غير معقول فهذا ما على هذا الجواب . وقال غيره هذه الامور
تقع غير واجبه وتجزي عن الواجب بالاجماع فهي مستثناة بالاجماع فاندفع
السوال وهذا ليس بجيد فان الاستثنا على خلاف الاصل ولا نسلم
على ان الاجماع منعقد على انها مستثناه بل على انها مجزيه اما الاستثنا فلا
نسلمه وقال ثالث الموجود من الفعل بعد دخول الوقت في هذه

الامور هو الواجب وهو لابد ان يستصحب ثوبه واستقباله وطهارته وملازمة
الشى واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذى اجزاء من الواجب وهذا ايضاً غير
جيد بسبب انا نضيق الفرض فى الثوب والقبله ونفرضه قبل الوقت على تلك
الهيه بحيث انا لا نجدد شياً بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا نسلم ان دوام
الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل انه لو غفل عن كونه متطهراً له
ومستقبلاً ولابساً وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لان من شرط
الفعل الشعور ولا شعور فلا فعل فهذا التضييق يحسم مادة هذا الجواب
فان قلت ـــــــــ فلم حنثه بدوام لبس الثوب اذا حلف لا يلبس ثوباً
وهو لابسه او لا يدخل داراً وهو فيها على احد القولين مع انه ليس معه الا
الاستصحاب يدل ذلك على انه فعل واذا كان فعلاً هناك كان فعلاً هاهنا
قلت ـــــــــ الايمان يكفى فيها شهادة العرف كان فيها فعل ام لا فقد نحنثه
بغير فعله البته بل بفعل غيره كقوله ان قدم زيد او طار الغراب او بغير فعل
البته كقوله ان كان المستحيل مستحيلاً فامراته طالق طلقت امراته مع ان
المستحيل لا فعل فيه البته بخلاف ما نحن فيه من باب تكليف وايجاب ن
والتكليف لا بد فيه من الفعل فاندفع السوال ـــــ ن والجواب ـــــ الصحيح
عندى ان هذه الامور الثلاثة الطهارة والسترة والاستقبال شروط فهى
من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا

ارادته فان

ارادته فان دخل الوقت وهو غير متطهر ولا لابس ولا مستقبل توجه
التكليف عليه بهذه الامور وتحصيلها فاجتمع فيها حينئذ خطاب الوضع
وخطاب التكليف وان دخل الوقت وهو متطهر لابس مستقبل اندفع
خطاب التكليف وبقى خطاب الوضع خاصه فاجزات الصلاه لوجود
شروطها وليس من شرط خطاب الوضع ان يجتمع معه خطاب التكليف
ولا نحتاج الى شى من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع
ولا يلزم منه مخالفة قاعدة البته غايته ان نقول يلزم ان تجب الوضوء
فى حالة دون حاله وهذا لا منكر فيه فان شان الشريعة تخصيص الوجوب
ببعض الحالات وبعض الازمنه وبعض الاشخاص وهذا هو الاصل لا انه
مخالف للاصل وانما صعب على طالب العلم هذا من جهة انه يسمع طول عمره
ان الطهاره واجبه فى الصلاه مطلقاً ولم يسمع فى ذلك تفصيلاً فصعب
عليه التفصيل وكم من تفصيل قد سكت عنه الدهر الطويل ولجراه الله تعالى
على قلب من شاء من عباده فى جميع العلوم العقليات والنقليات ومن اشتغل
بالعلوم وكثر تحصيله لها اطلع على شى كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا
الموضع عندى وهو من المشكلات التى يقل تحريرها والجواب عنها
بين الفضلا ن

الفرق السابع والعشرون

بين قاعدة المواقيت الزمانيه وقاعدة المواقيت المكانيه ن اما

المواقيت الزمانيه فهي ثلاثه اشهر شوال وذو القعده وذو الحجة وقيل
عشر من ذي الحجة واصلها قوله تعالى الحج اشهر معلومات فقوله اشهر
صيغه جمع منكر واقله ثلاثه اويقال ان الحج ينقضي بالفراغ من الرمي
فيكفي عشر من ذي الحجه تخصيصاً للصيغه بالواقع هذا مدرك الخلاف
واما ميقات المكان فهو من الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه وقت لاهل المدينه ذا الحليفه ولاهل الشام الجحفه ولاهل نجد قرن
المنازل ولاهل اليمن يلملم وقال هن لهن ولمن اتى عليهن من غير اهلهن
ممن اراد الحج والعمره وزاد مسلم ولاهل العراق ذات عرق فقال مالك
رحمه الله تجوز الاحرام بالحج قبل المكاني والزماني غير انه في الزماني يكره
قبله . وقال الشافعي رحمه الله لايجوز قبل الزماني فيحتاج الى بيان
الفرق بين القاعدتين . اما باعتبار الكراهيه وعدمها واما باعتبار
المنع وعدمه . والفرق من وجوه لفظيه ومعنويه . **الفرق الاول**
من قبل اللفظ وذلك ان القاعدة العربيه ان المبتدا يجب انحصاره في الخبر والخبر
لايلزم انحصاره في المبتدا كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم
والشفعه فيما لم يقسم فالتحريم منحصر في التكبير من غير عكس والتحليل منحصر
في التسليم من غير عكس والشفعه منحصر فيما لم يقسم من غير عكس وعلى هذه
القاعدة يكون زمان الحج منحصراً في الاشهر لانه المبتدا فلا يوجد في غيرها

واما الميقات

واما الميقات المكاني فيجعل محصوراً مبتدا لامحصوراً فيه بقوله عليه السلام هن
لهن ولمن اتى عليهن اي المواقيت لاحرام اهل هذه الجهات بدليل قوله ولمن اتى
عليهن فالضمير الاول للمواقيت فهو المبتدا فيكون هو المحصور والمحصور لايجب ان
يكون محصوراً فيه بخلاف الميقات الزماني محصور فيه فلا يوجد الاحرام بدونه
والمكاني محصوراً فامكن ان يوجد الاحرام بدونه فهذا فرق جليل من حيث
اللفظ فاعتبره الشافعي رحمه الله في المشروعيه فلا يوجد الاحرام مشروعاً
قبل الزماني واعتبر مالك في الكمال فلا يوجد قبل الزماني كاملاً بل ناقص الفضيله
الفرق الثاني ان الاحرام قبل الزماني يفضي الى طول زمان الحج وهو ممنوع
من النسا وغيرهن فربما ادى ذلك الى فساد الحج فان من احرم قبل شوال لايمكنه
الاحلال حتى ينقضي ايام الرمي . **واما** المواقيت المكانيه فلا يلزم من الاحرام
قبلها الحج فلا يكون ذلك وسيله الى فساده **الفرق الثالث** ان الميقات
المكاني يثبت الاحرام بعده فيثبت قبله تسويه بين الطرفين . والميقات
الزماني لايثبت الاحرام بعده باصل الشرعيه بل لضروره فلا يثبت قبله تسويه
بين الطرفين فهذا فرق بينهما بان سوينا بينهما وهو من الفروق العربيه

الفرق الثامن والعشرون

بين قاعده العرف القولي يقضي به على الالفاظ ويخصصها وبين قاعده العرف
الفعلي لايقضي به على الالفاظ ولايخصصها وذلك ان العرف القولي ان تكون

عادة اهل العرف يستعملون لفظاً في معنى معين ولم يكن ذلك للغة وذلك
قسمان احدهما في المفردات نحو الدابه للحمار والغايط للنجو والراوية للمزاده
ونحو ذلك وثانيهما في المركبات وهو ادقها على الفهم وابعدها عن التفطن
وضابطها ان يكون شان الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر في العرف
تركيبه مع غيره وله مثل احدها نحو قوله حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وحرمت
عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فان التحريم والتحليل تحسن اضافته لغة
للافعال دون الاعيان فذات الميتة لا يمكن العربي ان يقول هي حرام بما هي ذات
بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالاكل للميته والدم والخنزير والشرب للخمر
والاستمتاع بالامهات ومن ذكر معهن ومن هذا الباب قوله عليه السلام
الا ان دماءكم واموالكم واعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا
في شهركم هذا والاموال والاعراض لا تحرم بل افعال تضاف اليها فيكون التقدير
الا ان سفك دمايكم واكل اموالكم وثلب اعراضكم عليكم حرام وعلى هذا
المنوال جميع ما يرد من الاحكام كان اصله ان يضاف الى الافعال ويركب
معها فاذا ركب مع الذات في العرف وما بقي يستعمل في العرف الا مع الذوات
فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب الحكم مع الذوات موضوعاً في العرف
للتعبير به عن تعبير الافعال المضافة لتلك الذوات وليس كل الافعال بل فعل
خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتلخيصه وثانيها افعال

ليست باحكام

ليست باحكام كقولهم في العرف اكلت راساً واكل راساً فلا يكادون ينطقون
بلفظ كيف ما تصرف الا مع روس الانعام دون جميع الروس بخلاف رايت راساً
وما تصرف منه يركبونه مع روس الانعام وغيرها فاذا قالوا رايت راساً احتمل لفظ
ذلك جميع الروس بخلاف الاكل ومن هذا الباب قتل زيد عمراً هو في اللغة موضوع
لاذهاب الحياة ثم هو اليوم في اقليم مصر موضوع للضرب خاصة فيقولون
قتله الامير بالمقارع قتلاً جيداً ولا يريدون الا الضرب فهو من المنقولات العرفيه
الطاريه على اللغة والمز في هذا المثال ان يقال انه ليس في هذا الباب بل المجاز
هاهنا في مفرد لا في مركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازاً في ضرب **واما**
التركيب فهو على موضوعه اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا
الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان الخمر لا يعصر بل صار هذا التركيب موضوعاً
لعصر العنب ومقتضى اللغة ان لا يصح هذا الكلام الا باضمار محذوف تقديره
فلان يعصر عنب خمر لكن اهل العرف لا يقصدون هذا المضاف بل يعبرون
بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميته عن اكلها فمجاز في
التركيب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرفيه منقوله للمعنى الخاص ومن هذا
الباب قول اهل العرف قتل فلان قتيلاً وطحن دقيقاً فهذا كلام صحيح في
العرف لا يصح في اللغة لان القتيل لا يقتل وانما يقتل الحي والدقيق لا يطحن
وانما يطحن القمح فعلى راي اهل اللغة يصح مضاف محذوف تقديره طحن

مسئلة في لفظ القتل بمعنى الضرب

نحو دقيق كما قدرناه في عنب خمر وقتل جسد قتيلاً ويريد بالجسد الجسد الحي

واما اهل العرف فلا يعرجون على هذه المضافات ولا يخطر ببالهم بل صار هذا
اللفظ المركب موضوعاً عندهم لمثل الحي وطحن القمح وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقايق
العرفيه في المركبات والمفردات فاعتبر اللفظ هل انتقل في العرف ام لا مفرداً
او مركباً وبذلك يعرف المجاز في التركيب والافراد فكل لفظ مفرد انتقل في
العرف لغير مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينه كالدابه بالنسبه
الى الحمار في اقليم مصر فهو مجاز مفرد ومنقول عرفي من المفردات وكل لفظ
كان شانه ان يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولو ركب اولاً لكان منكراً
وهو الان غير منكر فهو منقول عرفي من المركبات ويكون المجاز فيه وقع في
التركيب دون الافراد وقد يجتمع المجاز في التركيب والافراد فهي ثلاثه اقسام
مجاز مفرد فقط كالاسد للرجل الشجاع ومجاز مركب فقط نحو قوله تعالى
واسأل القريه ن فان السوال استعمل في السوال ولفظ القريه استعمل في القريه
ولكن تركيب السوال مع القريه مجاز في التركيب لان شانه ان يركب مع اهلها
وهذا مجاز في التركيب ولم يصل الى حد النقل بخلاف بعصر الخمر ويطحن
الدقيق فانهما وصلا الى حد النقل العرفي ومثال اجتماعهما معاً
قولك ارواني الخبز واشبعني الماء فانك تستعمل اروى في اشبع واشبع
في اروى فيقع المجاز في الافراد ويجعل فاعل اروى الخبز وهو خلاف
اهل اللغه

جبلية عربية

اهل اللغة وفاعل اشبع الماء وهو خلاف اهل اللغة فهذا المثال ان جمعا
بين المجاز في الافراد والتركيب دون النقل العرفي اذا ظهر لك ان العرف
كما ينقله اهله الى اللفظ المفرد ينقلون ايضاً اللفظ المركب فمثل النقل العرفي
يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ اللغه والناسخ متقدم على المنسوخ فهذا
هو معنى قولنا ان الحقايق العرفيه مقدمة على الحقايق اللغويه ن ن

واما العرف الفعلي فمعناه ان يوضع اللفظ لمعنى فيكثر استعمال اهل
العرف لبعض انواع ذلك المسمى دون بقيته ن مثاله ان لفظ الثوب صادق
لغة على ثياب الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر واهل العرف انما تستعمل
من الثياب الثلاثه الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلي وكذلك لفظ الخبز
تصدق لغة على خبز الفول والحمص والبر غير ان اهل العرف انما يستعملون
الاخير في اغذيتهم دون الاولين فوقع الفعل في نوع دون نوع لا يخل
بوضع اللغة للجنس كله فان ترك مسمى اللفظ لم يباشر لا يخل بوضع اللفظ
له فانا لا نباشر الياقوت ولم يخل ذلك بوضع لفظ الياقوت له نعم لو
كثر استعمال الياقوت في نوع اخر من الاحجار حتى صار لا يفهم الا ذلك
الحجر دون الياقوت لاخل ذلك بوضع لفظ الياقوت للياقوت وكان
ذلك نسخاً للفظ الياقوت عن مسماه الاول فهذا المثال يوضح لك
ان ترك مباشره المسميات لا يخل بالوضع وعليه استعمال لفظ المسمى

في غيره محل فهذا هو تحرير العرف القولي وتحرير العرف الفعلي وتحرير
ان العرف القولي يوثر في اللفظ اللغوي تخصيصاً وتقييداً وابطالاً وان العرف
الفعلي لا يوثر في اللفظ اللغوي لا تقييداً ولا تخصيصاً ولا الابطال لا لعدم معا رضة
الفعل وعدمه لوضع اللغة ومعارضة عليه استعمال اللفظ في العرف للوضع
اللغوي وقد حكى جماعه من العلما الاجماع ان العرف الفعلي يوثر خلاف العرف
القولي ورايت المازري في شرح البرهان حاول الاجماع في ذلك ونقل
عن بعض الناس انه نقل خلافاً في ذلك ونقل مثالاً عنه في ذلك وقد نقلتها في
شرح المحصول وبينت معناها وانه ليس خلافاً في اعتبار العرف الفعلي
بل لذلك معنى اخر والظاهر حصول الاجماع فيه ولم ار احداً جزم بحصول
الخلاف فيه بل رايت كلاماً لبعض الناس اوجب شكاً وترددا وهو محتمل
التاويل فلا تناقض بين من نقل الاجماع في المسئله وبين هذه المثل المشار اليها

مسئله اذا حلف الاعجمي بالعربيه

وانا اوضح هذا الفرق بينهما بذكر اربع مسايل ن المسئله الاولى
اذا فرضنا ملكاً اعجمياً يتكلم بالعجميه وهو يعرف اللغه العربيه غير انه
لا يتكلم بها لثقلها عليه فحلف لا يلبس ثوباً او لا ياكل خبزاً وكان حلفه
بهذه الالفاظ العربيه التي لم تجر عادته باستعمالها وعادته في اغذيته
ان لا ياكل الا خبز الشعير ولا يلبس الا ثياب القطن فانا نحنثه باي ثوب
لبسه وباي خبز اكله كان معتاده في فعله ام لا وهذا اذا لم تجر له

عاده في

عادة في استعمال اللغه العربيه لانه لو كانت عادته استعمال اللغة العربيه
لكان طول ايامه يقول اكلت خبرا واتوني بخبز وعجلوا بالخبز والخبز على
المايده قليل ونحو ذلك ولا يريد في هذا النطق كله الا الخبز الشعير الذي
جرت به عادته فيصير له في لفظ الخبز عرف قولي ناسخ للغة فلا يحنث
بغير خبز الشعير وكذلك القول في القطن بخلاف اذا كان لا ينطق بلفظ
الخبز والثوب الا على الندره فانه لا يكون له في الالفاظ اللغويه عرف
مخصوص يقدم على اللغه فيحنث بعموم المسميات اللغويه من غير تخصيص

مسئله اذا حلف لا ياكل روسا

ولا تقييد فتامل ذلك ن المسئله الثانيه اذا حلف الحالف
منا لا اكل روساً فهل يحنث بجميع الروس عند ابن القاسم او لا يحنث الا
بروس الانعام خاصة عند اشهب فقولان مبنيان على ان اهل العرف قد
نقلوا هذا اللفظ المركب اكلت روساً لاكل روس الانعام دون غيرها
لكثرة استعمالهم لذلك المركب في هذا النوع خاصه دون بقيه انواع
الروس فهذا مدرك اشهب فيقدم النقل العرفي على الوضع اللغوي
وابن القاسم يسلم استعمال اهل العرف لذلك ولكن لم يصل عنده الاستعمال
الى هذه الغايه الموجبه للنقل فان الغلبه قد تقصر عن النقل الا ترا
ان اهل العرف يستعملون لفظ الاسد في الرجل الشجاع استعمالاً كثيراً
ولم يصل ذلك الى حد النقل فانه لا يفهم من الرجل الشجاع الا بقرينه

وضابط النقل ان يصير المنقول اليه هو المتبادر الاول من غير قرينة
وغيره هو المفتقر للقرينه فهذا هو مدرك القولين فاتفق اشهب وابن
القاسم على ان النقل العرفي مقدم على اللغة اذا وجد واختلفا في وجوده
هاهنا فالكلام بينهما في تحقيق مناط ولو قال القايل رايت راسًا
لم يختلف الناس ان اللفظ لا يختص بروس الانعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى
راسًا لغة بسبب ان التركيب الذي هو رايت راسًا لم يكثر استعماله في نوع معين
من الروس دون غيره حتى صار منقولًا بخلاف اكلت راسًا فبقي اللفظ
على مسماه اللغوي من غير معارض ولا ناسخ وكذلك خلق الله راسًا وسقط
راس ووقع راس وهذا راس وفي البيت راس جميع هذه التراكيب ونحوها
لم يقع فيها نقل عرفي بخلاف قوله اكلت راسا ونحوه من صيغ الاكل فان
اهل العرف اكثر استعمالهم له حتى صار الى حيز النقل فقدم على اللغة عند
من يثبت عنده النقل فتامل هذه المسله فكثير من الشراح والفقها اذا مر
بهذه المسله يقول فيها لا يحنث بغير روس الانعام لان عاده الناس ياكلون
روس الانعام دون غيرها ولا تجد في الكتب الموضوعه للشراح غير
هذه العباره وهي باطله لانهم يشيرون الى العرف الفعلي الملغى بالاجماع وانما
المدرك العرف القولي على ما تقدم تقريره المسله الثالثه اذا
حلف بايمان المسلمين فحنث فمشهور فتاوي الاصحاب على انه يلزمه كفاره
يمين وعتق

مسأله اذا حلف بايمان المسلمين

يمين وعتق رقبه ان كان عنده وان كثر او صوم شهرين متتابعين
والمشي الى بيت الله عز وجل في حج او عمرة وطلاق امراته واختلفوا هل ثلاثًا
او واحده والتصدق بثلث المال ولا يلزمه اعتكاف عشره ايام ولا المشي
الى مسجد المدينه ولا البيت المقدس ولا الرباط في الثغور الاسلاميه ولا تربيه
اليتامى ولا كسوة العرايا ولا الطعام للجياع ولا شيا من القربات غير ما
تقدم ذكره وسبب ذلك انهم لاحظوا ما غلب الحلف به في العرف وما
يجعل يمينًا في العادة فالزموه اياه لانه المسمى العرفي فيقدم على المسمى
اللغوي ويختص حلفه بهذه المذكورات دون غيرها لانها هي المشهوره ولفظ
الحلف والايمان انما يستعمل فيها دون غيرها وليس المدرك ان عادتهم يفعلون
مسميها وانهم يصومون شهرين متتابعين او يحجون وغير ذلك من الافعال
بل الغالبة استعمال الالفاظ في هذه المعاني دون غيرها وكذلك صرحوا بان من
جرت عادته بالحلف بصوم سنه لزمه صوم سنه فجعل المدرك النطقي دون
العرف الفعلي فهذا هو مدرك هذه المسله على التحرير والتحقيق وعلى هذا لو
اتفق في وقت اخر اشتهار حلفهم ونذرهم بالاعتكاف والرباط والطعام للجيعان وكسوه
العريان وبنا المساجد دون هذه الحقايق المتقدم ذكرها لكان اللازم لهذا
الحالف اذا حنث الاعتكاف وما ذكر معه دون ما هو مذكور قبلها لان الاحكام
المرتبة على العوايد تدور معها كيف ما دارت وتبطل معها اذا بطلت كالعقود

فى المعاملات والعيوب فى الاعراض وفى البيعات ونحو ذلك فلو تغيرت
العادة فى النقد والسكة الى سكة اخرى لحمل الثمن عند الاطلاق على السكة
التى تجددت العادة بها دون ما قبلها وكذلك اذا كان الشى عيبا فى الثياب
فى عادة ورددنا به المبيع فاذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه محبوبا موجبا
لزيادة الثمن لم نرد به ن وبهذا القانون تعتبر جميع الاحكام المرتبة على العوايد
وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف فى تحقيقه هل
وجد ام لا وعلى هذا التحرير يظهر ان عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم شهرين
متتابعين فلا تكاد تجد احدا بمصر يحلف به فلا ينبغى الفتيا به وعادتهم
يقولون عبدى حر وامراتى طالق وعلى المشى الى مكة ومالى صدقة ان لم افعل
كذا فتلزم هذه الامور وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى طول الايام فمهما
تجدد فى العرف اعتبره ومهما سقط اسقطه ولا تجمد على المنقول فى الكتب طول
عمرك بل اذا جاك رجل من غير اهل اقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واساله
عن عرف بلده فاجره عليه وافته به دون عرف بلدك والمقرر فى كتبك فهذا
هو الواضح والجمود على المنقولات ابدا ضلال فى الدين وجهل بمقاصد علماء
المسلمين والسلف الماضين ن وعلى هذه القاعدة تتخرج ايمان الطلاق
والعتاق وصيغ الصرايح والكنايات فقد تصير الصريح كناية تفتقر الى
النية وقد تصير الكناية صريحا مستغنية عن النية ن واعلم ان فى هذه المسئلة
غورا اخر وهو

غورا اخر وهو ان لفظ اليمين فى اللغة هو القسم فقط ثم ان اهل العرف يستعملونه
فى النذر ايضا وهو ليس قسما بل الطلاق اليمين عليه اما مجاز لغوى او بطريق
الاشتراك وعلى التقديرين فجميع الاصحاب فى هذه المسئلة بين كفارة يمين وبين
هذه الامور التى جرت عادتها نذرا كالصوم ونحوه والطلاق الذى هو ليس
قسما ولا نذرا فيقتضى ذلك استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه اذا قلنا
ان لفظ اليمين حقيقة فى الجميع او الجمع بين المجاز والحقيقة وهى مسئلة مختلف فيها
بين العلماء هل تجوز ام لا اعنى هل يكون ذلك كلاما عربيا ام لا والمنقول
عن مالك والشافعى وجماعة من العلماء رضى الله عنهم اجمعين جواز ذلك
فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها فى هذه المسئلة ايضا ن **المسئلة الرابعة**
اذا قال ايمان البيعة تلزمنى فيخرج ما يلزمه على هذه القاعدة وما جرت
العادة به فى الحلف عند الملوك المعاصرة اذا لم تكن له نية فاى شى جرت
به عادة ملوك الوقت فى التحليف به فى بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس
بحيث صار عرفا منقولا متبادرا للذهن من غير قرينة على القانون المتقدم
حمل يمينه عليه وان لم يكن الامر كذلك اعتبرت نيته او بساط يمينه
فان لم يكن شى من ذلك فلا شى عليه فتامل ذلك ن ن

الفرق التاسع والعشرون

فى الفرق بين قاعدة النية المخصصة وقاعدة النية المؤكدة هذا الفرق

مسئله
اذا قال الايمان
تلزمنى

ايضاً ذهب عند كل من يفتي من اهل العصر فلا يكادون يتعرضون عند الفتاوي
للفرق بينهما فاذا جاءهم حالف وقال حلفت لا لبست ثوباً ونويت الكتان يقولون
له لا تحنث بغيره وهو خطاء بالاجماع ولذلك بقيه التطاير وطريق كشف
الغطاء عن ذلك ان نقول المطلق اذا اطلق اللفظ العام ونوى جميع افراده
بيمينه حنثناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه ولوجود
النية والنيه هاهنا موكده لصيغة العموم فان اطلق اللفظ العام من
غير نيه ولا بساط ولا عادة صارفه حنثناه بكل فرد من افراد العموم
للوضع الصريح في ذلك وان اطلق اللفظ العام ونوى بعضها باليمين
وغفل عن البعض الاخر لم يتعرض له بنفي ولا اثبات حنثناه بالبعض
المنوي باللفظ والنية المؤكده وبالبعض الاخر باللفظ فانه مستقل بالحكم
غير محتاج الى النية لصراحته فالصريح لا يحتاج الى غيره وان اطلق اللفظ
العام وقال نويت اخراج بعض انواعه عن اليمين قلنا لا تحنث بذلك
البعض المخرج لان نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية بخلاف نيته الاولى
وهي ان يقصد بعض الانواع باليمين ويغفل عن غيره بسبب قاعدة وهي
ان من شرط المخصص ان يكون منافياً للمخصص ومتى لم تكن النية منافيه لا
تكون مخصصة ولذلك المخصصات للفظ اذا لم تكن معارضه لا تكون مخصصه
يقصده لدخول البعض في يمينه مع غفلته عن بقيه انواع اللفظ ليس

منافيا الشي

منافياً لشي من اللفظ بل موكداً للفظ في بعض مسمياته وهو البعض المغفول عنه
لا موكد ولا مناف فلم يوجد حقيقته المخصص لفوات الشرط الذي هو المنافات
والغفله عن هذا الشرط هي سبب الغلط عند من غلط في ذلك بمجرد ما يسمع المستفتي
يقول المفتي نويت الكتان يقول له لا تحنث بغيره وما علم انه لا يمنع الحنث بغير الكتان الا القصد
اليه باخراجه عن اليمين فاذا لم يقصد اخراجه بقي مندرجاً في عموم اللفظ
والنيه التي ذكرها انما هي موافقه اللفظ في بعض انواعه موكده له فيه لا منافيه
له في شي من انواع مسمى اللفظ البته فالمعتبر في تخصيص العموم في الايمان انما هو
هو القصد الى اخراج بعض الانواع من العموم لا القصد الى دخول بعض الانواع
في العموم فان الاول مناف ومخصص دون الثاني فانه موافق موكد ففات
فيه شرط التخصيص فلا يكون مخصصاً ونظير ذلك في المخصصات اللفظيه ان
يقول الله تعالى اقتلوا وان لم تجدها منافية مخرجة الكفار والمشركين اقتلوا
اليهود فلا نقول ان قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم قوله اقتلوا الكفار بل موكد
لعموم اللفظ في بعض انواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا اهل الذمه
كان مخصصاً للعموم لحصول المنافاة بينهما فكذلك النية فمتى قال المستفتي
نويت كذا فانظر لنيته تلك هل هي مخرجه منافيه لعموم اللفظ في
بعض انواعه ام لا فان وجدتها منافيه مخرجه فاجعلها مخصصه ولا
تحنثه بما نوى اخراجه فقل لا اثر لهذه النيه الا التاكيد وليست من باب

المخصصات ومتى لم نجدها على هذا القانون اخطات **فان قلت** يرد
على ما ذكرته سؤالان احدهما ان العلماء على جواز استعمال العام في الخاص وانه
جائز ولا معنى له الا ما ذكرته وثانيهما ان قوله والله لا لبست ثوبا ونوى الكتان
وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا لبست ثوبا كتانا
وهو غافل عن غير الكتان فانه لا يحنث بغير الكتان اجماعا فلذلك ما نحن فيه
قلت الجواب عن الاول لا نسلم ان معنى قول العلماء يجوز استعمال
العام في الخاص هو ما ذكرته بل معناه ان يطلق ويخرج بعض مسمياته عن الحكم
المستند الى العموم اما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمال العموم
في الخصوص بل استعمال العموم في العموم واكد بالنية في الخصوص ك وعن الثاني
ان هذا السؤال حسن قوي ومع ذلك فهو باطل بسبب قاعدة تقدم ذكرها
وهي ان العرب اذا الحقت بلفظ يستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صير
اللفظ المستقل بنفسه غير مستقل بنفسه كقوله عندي عشرة الا اثنين
فان الاستثناء لفظ لا يستقل بنفسه فاذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه
صيره غير مستقل ولا نقرر اللفظ الاول وتلزمه العشرة ونعده نادما
بقوله الا اثنين بل نقول الاول لا يثبت له حكم البتة الا مع الثاني والكلام
باخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم بالاول او يأتي بعده بما لا يستقل بنفسه
فيتعين ضمه اليه اما لو جاء بكلام يستقل بنفسه بان يقول له عندي عشرة
وردد بها اليه

وردد بها اليه الزمناه العشرة لان لفظ الثاني لو نطق به وحده استقل بنفسه
فلا حاجة الى ضمه الى الاول ف واذا ثبت بطل اللفظ المستقل بنفسه بسبب ان
اتصل به ما لا يستقل بنفسه في الاقارير التي هي اضيق من غيرها فاولى في الايمان
وغيرها اذا تقرر هذا فقول اللفظ الاول هو قوله لا لبست ثوبا مستقل
بنفسه لكنه الحقه قوله كتانا ولا يستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه
فبطل عمومه وصار الكلام باخره ولم يتقرر من الاول حكم فلم ينطق الا بالكتان
في حلفه فغير الكتان غير محلوف عليه فلا يحنث به ن واما النية فليس
فيها ذلك ولا تشملها هذه القاعدة ولا تتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا
لحقت لم تعد على عموم بالتخصيص الا ان يتعلق باخراج بعض افراده اما بتقرير
الحكم في بعض الافراد فلا لانها مؤكدة **فان قلت** فلم لا تجعل الصفة
اللاحقة للعموم مؤكدة للعموم في بعض انواعه وهو الكتان ويبقى اللفظ على
عمومه في غير الكتان فيحنث بغيره والتاكيد كما يتصور بالنية يتصور باللفظ
فان العرب تؤكد بالالفاظ اجماعا كذكر الشيء مرتين وكقولهم قبضت المال
كله نفسه والفاظ التاكيد كثيرة اسماء وحروف كان وان واللام نحو
ان زيدا لقائم فتكون الصفة مؤكدة للعموم في بعض انواعه ويبقى على العموم في
غير ذلك النوع كما قلته في النية حرفا بحرف فان جعلتها اعني الصفة
مخصصة مع صلاحيتها للتاكيد لزمك ان تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها

للتاكيد وغايته في الصفه ان نطق بصفه بعض الانواع كما نوى هاهنا بعض الانواع
فيكون الكل موكدًا او الكل مخصصًا اما جعل النيه موكدة والصفه مخصصه
مع ان كليتهما لم يتناول غير الكتان بالاخراج فتحكم محض **قلت** هذا
السوال حسن وقوي وقل ان يفطن له و الجواب عنه ان تقول
ليس هذا من باب التحكم بل الفرق بين الصفة والنيه ان الصفه لفظ له مفهوم
مخالفه وهو له دلاله على عدم غير المدلول فكان دالًا بمفهومه على عدم
اندراج غير الكتان في اليمين بدلاله الالتزام التي هو المفهوم والنيه ليس
لها دلاله البته لا مطابقه ولا تضمن ولا التزام لانها من المعاني والمعاني
مدلولات لا دالّة فلم يكن في النيه ما يقتضي اخراج غير الكتان فبقي الحكم
فيه بعموم اللفظ بخلاف الصفة وجد فيها الدال على الاخراج من جهه دلاله
الالتزام وهو مفهوم الصفه فظهر الفرق **فان قلت** اعتمدت
في الجواب على الفرق بدلاله المفهوم فكان ينبغي ان يخرج ذلك على الخلاف في دلاله
المفهوم فمن قال بها استقام عنده الفرق الذي ذكرته ومن لم يقل بها يبطل عنده
الفرق وتلزمه التسويه لكن الاجماع منعقد هاهنا عند من يقول بالمفهوم وعند
من لا يقول به انه لا يحنث بغير الكتان اذا قال والله لا لبست ثوبًا كتانًا فيحتاج
الى الفرق بين هذا وبين الصفة في غيره فان الصفة هاهنا اظهر لاعتبار المفهوم
فيها عند من لم يقل به في غير هذه الصورة **قلت** الزام حسن غير ان الفرق
عند القايل بعدم المفهوم وبين هذه الصورة ان الصفة هاهنا لم تستقل بنفسها فصيرت مع
الاصل كلامًا

الاصل كلامًا واحدًا دالًّا على ما بقي ومخرجًا لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله
قوله عليه السلام في السايمه الزكوة فعند القايل بالمفهوم ليس يحجه لا تخصص
عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة في هذا الحديث الثاني واما تخصصه به
من يقول المفهوم حجة د وانما نظير مسله التخالف لا لبست ثوبًا كتانًا
قوله عليه السلام في الغنم اجمع الناس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة
اللاحقة به سوا قلنا المفهوم حجة ام لا د اما القايل بان المفهوم حجة
فظاهر واما القايل بان المفهوم ليس بحجة فنقول هذا الحديث
اقتضى وجوب الزكاة في السايمة ولم يتعرض للمعلوفه بنفي ولا اثبات ووافق
على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفه
ان غايته ان قال لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول
عدمه بل المعلوفه في خبر الاعراض عنها البته اما العموم في نفس الحديث
المشتمل على الصفة فلم يقل به احد ولم يعد الحكم الى المعلوفه منه بل قصره على
السايمة بسبب القاعدة المتقدمه وان ما لا يستقل بنفسه يصير المستقل
غير مستقل ويسلبه حكم العموم الاين قبل الصفه ولا يبقى فيه من العموم
الا النوع الذي تشمله الصفة خاصة وهذا مجمع عليه عند القايلين
بالمفهوم وعند القايلين بعدمه بسبب القاعدة المذكورة وكان
القايل ان المفهوم ليس بحجه يقول مستند كهذه القاعدة لا المفهوم
ما تمل ذلك ومجموع هذه الاسوله والاجوبه يتقرر عندك الفرق

بنفسه بخلاف ما اذا كان لصاحب الشرع في ... هذا العموم مستقل ولم يرد معه ما يجب الزكاة ... فاذا ورد بعد ذلك ... غير مستقل بنفسه ...

الواضح بين البنيه الخاصه ببعض الانواع الموافقه للفظ وبين الصفة الخاصة ببعض الانواع الموافقه للفظ د **فايدة** المعدود في كتب الاصول من المخصصات المتصله اربعه خاصه الصفة والاستثنآ والغايه والشرط وقد وجدتها بالاستقرآ اثنا عشر الاربعة المتقدمه وثمانيه اخرى وهي الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول من اجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل بنفسه كان عموما اوغيره صيره غير مستقل بنفسه وقد تقدم تمثيلها في الفرق بين الحقيقه الزمانيه والادوات اللفظيه في معنى الترتيب فيطالع من هناك وهذا اخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجليه التي تجب التنبيه لها والغفله عنها توجب الفسوق وخرق الاجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب الجهل بهذا الفرق

الفرق الثلاثون ن ه

بين تمليك الانتفاع وقاعدة تمليك المنفعه فتمليك الانتفاع يريد به ان يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعه هي اعم واشمل فيباشر بنفسه ويمكن غيره من الانتفاع بعوض كالاجارة وبغير عوض العاريه ن مثال الاول سكنى المدارس والخوانق والربط والمجالس في الجامع والمساجد والاسواق ومواضع النسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك

فله ان ينتفع

فاعدة
ان حاصل هذا
الفرق انما
يتعلق بسكنى
المدارس و
المساجد

فله ان ينتفع بنفسه فقط ولو حاول ان يواجر بيت المدرسه او يسكنه غيره او يعاوض عليه بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقيه النظاير المذكورة معه ن واما ملك المنفعه فكمن استاجر دارا او استعارها فله ان يوجرها من غيره ويسكنه من غير عوض ويتصرف في هذه المنفعه تصرف الملاك في املاكهم على جاري العادة على الوجه الذى ملكه فهو تمليك مطلق في زمن خاص حسب ما تناوله عقد الاجارة او شهدت به العادة في العاريه فمتى شهدت العادة في العارية بمدة كانت له تلك المدة ملكا على الاطلاق يتصرف بما شا بجميع الانواع السايغه في التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تمليك هذه المنفعه كتمليك الرقاب وها هنا اربع مسايل ك

المسألة الاولى ك النكاح من باب تمليك ان ينتفع لا من باب تمليك المنفعه فليس مالكا للمنفعه فانه يباشر بنفسه وليس له ان يمكن غيره من تلك المنفعة فليس مالكا للمنفعه ولا لبضع المراة بل مقتضى عقد النكاح انه ملك ان ينتفع خاصة لا ملك المنفعة ه ن **المسأله الثانيه** الوكاله بغير عوض يقتضي انه ملك من الوكيل ان ينتفع به بنفسه ولم يملك منفعته فليس له ان يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل ينتفع به بنفسه او يهمله او يعزله فهي من باب تمليك الانتفاع لا من باب تمليك المنفعة

ان

واما الوكاله بعوض فهي من باب الاجارة وهي تمليك المنفعه فله ان يبيع
ماملك ويمكن منه غيره ما لم يكن للوكيل عليه لا يقبل البدل **المسله الثالثه**
القراض يقتضي عندنا ان رب الملك ملك من العامل الانتفاع لا المنفعه
بدليل انه ليس له ان يعاوض على ما ملكه من العامل من غيره ولا يوجره
ممن اراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه على الوجه الذي اقتضاه عقد القراض
ولذلك المساقاه والمغارسه والمعاوضه ن واما ما ملكه العامل في
في القراض والمساقاه فهو ملك عين لا ملك منفعه ولا انتفاع وتلك
العين هي ما خرج من ثمرة او حصل من ربح في القراض فتمليك
نصيبه على الوجه الذي اقتضاه العقد ن ه **المسله الرابعه**
اذا وقف وقفا على ان يسكن فيه او على السكنى ولم يزد على ذلك فظاهر
اللفظ يقتضي ان الواقف انما ملك للموقوف عليه الانتفاع بالسكنى دون
المنفعه فليس له ان يوجر عليه ولا يسكنه ولذلك اذا صدر صيغه تحتمل
تمليك الانتفاع وتمليك المنفعه في لفظ الوقف وشككنا في تناولها
للمنفعة قصرنا الوقف على ادنا الرتب وهي تمليك الانتفاع دون تمليك
المنفعة فان قال في لفظ الوقف ينتفع بالعين الموقوفة جميع انواع الانتفاع
فهذا تصريح بملك المنفعة ويحصل من القراين ما يقوم مقام هذا التصريح من
الامور العادية او الحالية فانا نقضي بمقتضى تلك القراين ومتى حصل
الشك وجب

الشك وجب القصر على ادنى الرتب لان القاعدة ان الاصل بقا الاملاك
على ملك اربابها والنقل والانتقال على خلاف الاصل فمتى شككنا في رتب
الانتقال حملناه على ادنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق وعلى
هذه القاعدة مسايل في المذهب **فرع** مرتب حيث قلنا ان الملك انما
يتناول الانتفاع دون المنفعه فقد يستثنى من ذلك تسويغ الانتفاع لغير
المالك في المدة اليسيرة كاهل المدارس والربط والخوانق فانه يجوز لهم انزال
الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت في ذلك فدلت العادة على ان
الواقف يسمح في ذلك بخلاف المدة الكثيرة فلا يجوز لاحد ان يسكن بيتا من
المدرسة دايما ولا مدة طويلة ولذلك بيت المدرس فان العادة جرت في
ذلك بتمليك المنفعه ولذلك لو عمد احد لايجار بيت المدرسه من الناس
انكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما تمليك الانتفاع دون المنفعة
ومن هذا الباب لو جعل بيت من المدرسه لخزن القمح او غيره دايما او
المدة الطويلة امتنع ايضا لان العادة شهدت والفاظ الواقفين بان البيوت
على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن اكثر من اليسير جاز كانزال الضيف
ومن هذا الباب ما يوقف من الصهاريج للما والشرب في المدارس
والخوانق ولا يجوز لاحد بيعه ولا هبته للناس ولا صرفه لنفسه
في وجوه غريبة لم تجر به العادة كالصبغ وبياض الخان بان يكون صباغا

مسايل المدارس والانتفاع بها

الانتفاع



مبيضاً للختان فيصرف ذلك الماء في الصبغ والبياض دايماً فهذا لا يجوز لان
العادة والفاظ الواقفين شهدت بانه موقوف لشربه فقط وبيستثنى من
الصبغ اليسير والبياض ونحوه ونظير هذه المسئلة طعام لا يجوز له ان يبيعه الضيف
ولا يملكه غيره بل يباح له هو خاصة على جري العادة وله اطعام الهر اللقمة
ونحوها لشهادة العادة بذلك ن ومن هذا الباب الحصر الموضوعة في
المدارس والربط والبسط المفروشة في زمن الشتاء ليس للموقوف عليه
ان يتخذها غطاء بل الاستعمال الا وطاء فقط فان العادة والفاظ الواقفين
شهدت بذلك ن وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد ان ياكله
وان كان من اهل الوقف كما تقدم في طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم
يكن من باب المنافع بل من تمليك الاعيان ولكن التمليك فيها مقصور على جهة
خاصة بشهادة العوايد والاصل بقا املاك الواقفين على الموقوف من
الاعيان والمنافع الا ما دل الدليل على انتقاله عن املاكهم وقس على هذه
المسايل ما يقع لك منها واحمل مسايل تمليك الانتفاع على بابها ومسايل تمليك
المنفعة على بابها ن

الفرق الحادي والثلاثون

بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على المقيد
في الكلية وبينهما في الامر والنهي والنفي ن اعلم ان العلماء اطلقوا في
كتبهم حمل المطلق على المقيد وحكوا فيه الخلاف مطلقاً وجعلوا ان حمل المطلق
على المقيد يفضي

على المقيد يفضي الى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان
عدم الحمل يفضي الى الغاء الدليل الدال على التقييد وليس الامر كما قالوا
على الاطلاق بل هما قاعدتان متباينتان في هذه الابواب المتقدم ذكرها
بيان ذلك ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا رقبة ثم قال في موطن اخر رقبة
مومنة فمدلول قوله رقبة كلي وحقيقة مشترك فيها بين جميع الرقاب
وتصدق باي فرد وقع منها فمن اعتق معيباً فقد اعتق رقبة ووفا بمقتضى
اللفظ فاذا اعتقنا رقبة مومنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق وهو
مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو الايمان فكنا جامعين بين الدليلين
هذا كلام حق اما اذا ورد امر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل اربعين شاة
شاة كما جاء في الحديث في كل اربعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه
السلام في الغنم السايمة الزكاة فمن قصد في هذا المقام بحمل المطلق
الاول الذي هو الغنم على هذا المقيد الذي هو الغنم السايمة اعتماداً منه
على انه من باب الحمل المطلق على المقيد فقد فاته الصواب بسبب ان الحمل
ها هنا يوجب ان التقييد خصص المطلق وخرج منه جميع الاغنام المعلوفة
والعموم يتقاضا وجوب الزكاة فيها فليس جامعاً بين الدليلين بل تاركاً لمقتضى
العموم وحمله على التخصيص مع امكان عدم التخصيص فلا يكون الدليل
الدال على حمل المطلق على المقيد موجوداً ها هنا وهو الجمع بين دليل

الاطلاق ودليل التقييد ومن اثبت الحكم بدون موجبه ودليله فقد
اخطا بل هذا يرجع الى قاعدة اخرى وهى تخصيص العموم بذكر بعضه
والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافى الكل او من قاعدة تخصيص
العموم بالمفهوم الحاصل من قيد السوم وفيه خلاف انه من باب حمل المطلق
على المقيد فلا لانه هنا ولفظ عام وانما يستقيم حمل المطلق على المقيد فى الكلى
المطلق لا فى الكلية لما تقدم من الفرق وكذلك وقع فى كتب العلماء التسويه
بين الامر والنهى فى حمل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو
قال لا تعتقوا رقبة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان النكرة فى
سياق النهى كالنكرة فى سياق النفى تعم فيكون اللفظ الثانى لو حملنا الاول
عليه مخصصا للاول فانه يخرج الرقاب المومنه عن امتناع العتق والعموم
يتقاضاه فليس فيه جمع بين الدليلين بل التزام التخصيص بغير دليل
والغا للعموم من غير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت فى سياق الامر
فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فيكون حملها على نص التقييد جمعا بين
الدليلين فظهر ايضا الفرق بين الامر والنهى ن والامام فخر الدين
فى المحصول وغيره من العلما نص على التسويه بينهما وليس بمستويين فتامل
ذلك كما بينته لك فيتحصل من هذا البحث ان حمل المطلق على المقيد
انما يتصور فى كلى دون كليه وفى مطلق دون عموم وفى الامر وخبر

الثبوت دون النهى

الثبوت دون النهى وخبر النفى لان خبر النفى كقولنا ليس فى الدار احد
يتبع النكرة فى النفى فيعم فبطل الحال الى الكلية دون الكلى وخبر الثبوت
هو كالامر نحو فى الدار رجل فانه مطلق كلى لا كلية لان النكرة لا تعم
فى سياق الثبوت اذا تقرر الفرق واتضح الحق فههنا اربع مسايل

المسلة الاولى ك الحنفيه لا يرون حمل المطلق على المقيد خلافا
للشافعية وكان قاضى القضاة صدر الدين الحنفى يقول الشافعية تركوا
اصلهم لا لموجب فيما ورد عن النبى صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب فى اناء
احدكم فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد اولاهن بالتراب فقوله
احداهن مطلق واولاهن مقيد بكونه اولى ولم تحمل المطلق على المقيد فتعين
الاولى بل بقوا الاطلاق على اطلاقه وكان يردد هذا السوال على الشافعية
فيعسر عليهم الجواب عنه فسمعته يوما يورده فقلت له هذا لا يلزم
لاجل قاعدة اصوليه مذكورة فى هذا الباب وهى انا اذا قلنا بحمل المطلق
على المقيد فورد المطلق مقيدا بقيدين متضادين فتعذر الجمع بينهما
تساقطا فان اقتضى القياس الحمل على احدهما ترجح وفى هذا الحديث
ورد المطلق فيه مقيدا بقيدين متضادين فورد اولاهن وورد اخراهن
فهما متضادان فتساقطا وبقى احداهن على اطلاقه فلم تخالف الشافعيه
اصولهم ن واما المالكيه فلم يعرجوا على هذا المطلق ولا على قيديه بل

اقتصروا على تيمم غير التراب وانا متعجب من ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة **المسئله الثانيه** ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع ما لم يقبض واخذ الشافعي بعموم هذا الحديث وورد ايضا نهيه عليه السلام عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص اصحابنا المنع بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلف مداركهم في ذلك فمنهم من يقول هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الحديث الاول على الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام والخاص قدمنا الخاص على العام والمدركان باطلان ن اما الاول فلانه دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كليه فلا يصح فيه حمل المطلق على المقيد ن واما المدرك الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو باطل كما تقرر في اصول الفقه فانه لا منافاة بين ذكر الشي وذكر بعضه فالطعام هو بعض ما تناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فبقيت المسئله مشكله علينا ويظهر ان الصواب مع الشافعي رضي الله عنه **المسئله الثالثه** قال مالك رحمه الله من ارتد حبط عمله بمجرد ردته وقال الشافعي لا يحبط عمله الا بالوفاة على الكفر لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان كان مطلقا وتمسك به مالك على اطلاقه غير انه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الاية الاخرى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الايه ن فيجب حمل المطلق على المقيد

على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة على الكفر ن **الجواب** ان الايه الثانيه ليست مقيدة للايه الاولى لانها رتب فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والوفاة عليها واذا رتب مشروطان على شرطين امكن التوزيع فيكون الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الوفاة عليها فبقي المطلق على اطلاقه ولم يتعين ان كل واحد من الشرطين شرط في الاحباط فليس ها هنا ان الاتيان من باب حمل المطلق على المقيد فتامل ذلك فهو من احسن المباحث سؤالا وجوابا ن **المسئلة الرابعة** ورد قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا وطهورا وورد ترابها طهورا قال الشافعيه هذا من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام كليه لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك انما يصح في الكلي دون الكليه وهذا ايضا من تخصيص العموم بذكر بعضه وهذا ايضا باطل فاصاب الشافعيه في هذه المسئله من الاشكال ما اصاب اصحابنا في بيع الطعام قبل قبضه حرف بحرف ن ن

الفرق الثاني والثلاثون ن ن

بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الادمي في التصرفات فان الاول لا يسقط الضمان والثاني يسقطه وسر الفرق ان الله تعالى تفضل على عباده فجعل ما هو حق لهم

بتسويغه وتمليكه وتفضله لا ينتقل الملك فيه الا برضاهم ولا يحصل الابرا منه
الا باسقاطهم وكذلك لا يسقط الضمان في اتلافه الا باذنهم في اتلافه وبالاذن
في مباشرته على سبيل الامانة كما ان ما هو حق الله تعالى صرف لا يتمكن
العبد من اسقاطه والابرا منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل
واحد من الحقين موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا ويتضح ن
الفرق بثلاث مسايل ن **المسله الاولى** الوديعة اذا شالها المودع
وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت لا ضمان عليه لانه
ماذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ولو سقط عليها شي من يده
فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعه لم ياذن له في حمل ذلك في يده والفعل
الذي به انكسرت غير ماذون فيه فضمن ن فان قيل ان صاحب
الوديعة لم ياذن له غير ان الله تعالى اذن له ان يتصرف في بيته فقد وجد
الاذن ممن هو اعظم من صاحب الوديعة ن قلت الاذن العام
الشرعي لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب
الوديعة لما تقدم تقريره ن **المسلة الثانيه** اذا استعار شيا فسقط
من يده فانكسر او هلك في العمل المستعار له من غير عدوان ولا مجاوزته
لما جرت به العادة في الانتفاع بتلك العاريه فلا ضمان عليه لان الذي
اعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط من يده عليها شي فاهلكها ضمن

ضمن لعدم

لعدم وجود اذن صاحبها في هذا التصرف الخاص وانما وجد الاذن العام
وهو لا يسقط الضمان كما تقدم تقريره ن **المسله الثالثه** اضطر الى طعام غيره
فاكله في المخمصه جاز وهل يضمن له القيمه ام لا قولان احدهما لا يضمن لان الدفع
كان واجبا على المالك والواجب لا يوخذ له عوض ن والثاني يضمن وهو
الاشهر ولا نظر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب الشرع
وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينفي الاثم والمواخذه بالعقاب ولان القاعده
ان الملك اذا دار زواله بين المرتبه الدنيا والمرتبه العليا حمل على الدنيا
استصحابا للملك بحسب الامكان وانتقال الملك بعوض هو ادنى رتب الانتقال
وهو اقرب لموافقته الاصل من الانتقال بغير عوض ن ن

الفرق الثالث والثلاثون

بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه او شرطه دون سببه
وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا وتحريره ان الحكم اذا كان
له سبب بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر او كان سببان او اسباب
فتقدم على جميعها لم يعتبر او على بعضها دون بعض اعتبر بنا على السبب
الحاصل ولا يضر فقدان بقية الاسباب فان شان السبب ان يستقل
بثبوت مسببه دون غيره من الاسباب مثال الاول الزوال
سبب وجوب الظهر فاذا صليت قبل الزوال لم تعتبر ظهرا ن ومثال الثاني

الجلد له ثلاثه اسباب الزنا والقذف والشرب فمن جلد قبل ملابسة شي من
هذه الثلاث لم يعتبر ذلك حدا ولا زاجرا فهذان قسمان ما اعلم فيهما خلافا ن
القسم الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثه احوال الحاله الاولى
ان يتقدم على سببه وشرطه فلا يعتبر اجماعا ن الحاله الثانيه ان يتاخر ايقاعه
عن سببه وشرطه فيعتبر اجماعا ن الحاله الثالثه ان يتوسط بينهما
فيختلف العلما في كثير من صوره في اعتباره وعدم اعتباره ويتضح ذلك بذكر
ثمان مسايل ن المسله الاولى كفارة اليمين لها سبب وهو اليمين وشرط
وهو الحنث فان قدمت عليهما لم يعتبر اجماعا وان اخرت عنهما اجزت اجماعا
وان توسط بين اليمين والحنث فقولان للعلما في اجزايها وعدم اجزايها
المسله الثانيه ن الاخذ بالشفعه له سبب وهو بيع الشريك وشرط
وهو الاخذ فتثبت الشفعة حينيذ وان اسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطها
لعدم اعتبارها حينيذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط وان اسقطها
بعد الاخذ سقطت اجماعا وان اسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت
ولا اعلم في ذلك خلافا ن المسله الثالثه وجوب الزكاة له سبب
وهو ملك النصاب وشرط وهو دوران الحول فان اخرج الزكاة قبل
ملك النصاب لا يجزي اجماعا او بعد ملك النصاب ودوران الحول اجزات
اجماعا وقبل دوران الحول فقولان في اجزايها ن المسله الرابعه اذا اخرج

زكاة الحرث

زكاة الحرث قبل نضج الحب وظهوره لا تجزي وان اخرجه بعد يبسه اجزا ولم
تختلفوا في هذه الصورة في الاجزا اعني العلما المشهورين في اجزا المخرج بخلاف
زكاة النقدين اذا اخرجت بعد ملك النصاب وقبل الحول لان زكاة الحرث
ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد فلا تتخرج على هذه المسله بل على مسله
الصلاه قبل الزوال وبهذا ايضا يظهر بطلان قياس اصحابنا عدم اجزا
الزكاة اذا اخرجت قبل الحول على الصلاه قبل الزوال في قولهم واجب اخرج
قبل وقت وجوبه فلا يجزي قياسا على الصلاه قبل الزوال فهذا قياس باطل بسبب
ان ما ساوى الصلاه قبل الزوال الا اخراج الزكاة ملك النصاب وهم يساعدون
على عدم الاجزاء قبل ملك النصاب المسله الخامسه القصاص له سبب
وهو انفاذ المقاتل وشرط وهو زهوق الروح فان عفي عن القصاص قبلهما لم يعتبر
وبعدهما متعذر لعدم الحياه المانعه من التصرف فلم يبق الا بينهما فينفذ اجماعا
فيما علمت المسله السادسه اذن الورثه في التصرف في اكثر من الثلث
ان وقع قبل حصول المرض المخوف لم يعتبر اذنهم او بعده اعتبر وبعدهما يتعذر
الاذن بل التنفيذ خاصة لا سبب ملكهم هو القرابه الخاصه على ما هو في
كتب الفرايض بشرط الموت والمرض المخوف سبب الشرط لظاهر فصار تقدمه
قبل التصرف كتقديم السبب وعلى هذه القاعده تتخرج هذه المسايل فبعضها
يكون فيه خلاف وبعضها ليس فيه خلاف اما للضرورة كما تقدم او بالاجماع

اسقاط المراة نفقتها

مع جريان الخلاف ن المسئلة السابعة اذا اسقطت المراة نفقتها قال
اصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه اسقاط بعد السبب الذي هو النكاح
وقبل الشرط الذي هو التمكين او يقال السبب هو التمكين خاصة وما وجد
في المستقبل عند الاسقاط في الحال فقد اسقطت النفقة قبل سببها فيكون
كاسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندي اظهر واسقاط اعتبار
العصمة بالكلية لا يتجه فان التمكين بدون العصمة موجود في الاجنبية
ولا يوجب نفقة والاحسن ان يقال هو من غير ذلك غير انه يشق على الطباع
ترك النفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطفا بالنسا لا سيما في
ضعف عقولهن وعلى التعليلين يشكل بما اذا تزوجته تعلم بفقره قال
مالك ليس لها الطلب فراقه بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكين ن
والفرق ان المراة اذا تزوجت من تعلم بفقره فقد سكنت نفسها له سكونا
كليا فلا ضرورة عليها في الصبر على ذلك كما اذا تزوجته مجبوبا او عنينا
فلا مطالبة لها لفرض سكون النفس ن المسئلة الثامنة اذا
اسقطت حقها من القسم في الوطي قال مالك لها الرجوع والمطالبة لان الطباع
يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف لو تزوجته مجبوبا او عنينا
او شيخا فانيا فانها لا مقال لها لتوطين النفس على ذلك ن

ن الفرق الرابع والثلاثون ن

بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية وتحريره ان ما من معنى مامور
به في الشريعة ولا منهي عنه الا وهو منقسم الى فعلي وحكمي ونعني بالفعلي
وجوده في زمن وجوده وتحققه دون زمان عدمه ونعني بالحكمي حكم
صاحب الشرع على فاعله بعد عدمه بانه من اهل ذلك الوصف وفي حكم
الموصوف به دايما حتى يلابس ضده ولذلك مثل احدها الايمان اذا استحضره
الانسان في قلبه فهذا هو الايمان الفعلي فاذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب
الشرع عليه بانه مومن وله احكام المومنين في الدنيا والاخرة ن وثانيها
الكفر اذا استحضره الانسان في قلبه فهذا هو الكفر الفعلي فاذا غفل عنه
بعد ذلك حكم عليه الشرع بانه كافر وله احكام الكفار في الدنيا والاخرة من
من اباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك ومن ذلك قوله تعالى
انه من يات ربه مجرما فان له جهنم واحد لا ياتي يوم القيامة وهو كافر الكفر الفعلي
لان كل كافر عند المعاينة يضطر الى الايمان فلا ياتي يوم القيامة الا وهو مومن
بالفعل والايمان الفعلي ينافي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مومن بالفعل غير انه
لا ينفعه ذلك الايمان وانما ينفعه اذا وقع قبل المعاينة والاضطرار اليه
وثالثها الاخلاص يقع من العبد في اول العبادة فهذا هو الاخلاص الفعلي فاذا غفل
عنه بعد ذلك حكم عليه صاحب الشرع بانه من المخلصين في الدنيا والاخرة
حتى يخطر له الريا وهو ضد الاخلاص فينفي ذلك الحكم كما ينفي الحكم

بالايمان بسبب ملابسه الكفر والحكم بالكفر بسبب ملابسه الايمان ن

ورابعها النيه في اول الصلاه والطهارات والصوم ونحوه من العبادات

تحصل في قلب العبد فهذه هي النيه الفعليه فاذا غفل عنها في اثناء الصلاه

اوغيرها من العبادات حكم صاحب الشرع بانه ناو وله احكام الناوين

لتلك العبادات حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهي عنها والمامور

بها من الكبر والعجب وحب السمعه المومنين وبغض الكافرين وتعظيم

رب العالمين والانبيا والمرسلين وقصد نفع الاخوان وارادة البعد عن

حرمات الرحمن وغير ذلك من المامورات فكل من خطر بقلبه معنى من

هذه المعاني ثم غفل عنه كان في حكم الشرع من اهل ذلك المعنى حتى يلابس

ضده فهذه قاعدة في هذا الفرق مجمع عليها ن والحكميات ابدا في هذا

الباب فرع الفعليات العمليات وهاهنا خمس مسايل ن المسئلة

الاولى من خرس لسانه عند الموت وذهب عقله فلم ينطق بالشهادة عند

الموت ولا احضر الايمان بقلبه ومات على تلك الحال مات مومنا ولا يضره

عدم الايمان الفعلي عند الموت كما ان الكافر اذا حضرته الوفاه احرس ذاهب

العقل عاجزا عن الكفر في تلك الحال لعدم صلاحيته له لا ينفعه ذلك

وحكمه عند الله تعالى احكام الذين استحضروا الكفر في تلك الحال بالفعل

اذ المعتبر ما تقدم من كفر وايمان ولا يضر العدم في المعنى عند الموت ن

والكره والاكرام وقصد الفساد وارادة الفساد ونحوه
من الجنايات وحب ...

المسئله الثانيه اذا سهى عن السجود في الاولى والركوع في الثانيه

لا ينضاف سجود الثانيه لركوع الاولى الا ان يقصد به اضافته للاولى

ولا تكفيه النيه الفعليه المقارنه لاول الصلاه بسبب ان النيه الحكميه

هي فرع الفعليه على حسب ما كانت عليه والنيه الفعليه الاولى انما

تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مرقعا بل على جاري العاده في الاكثر

فهذه الصلاه المرقعه الخارجه عن نمط العاده لا تتناولها النيه الحكميه

لانها فرع الفعليه والفعليه لم تتناولها فكذلك فرعها الحكميه لا

يتناول الا الصلاة المرتبه العاديه لا المرقعه فبقيت المرقعه

بغير نية فعليه ولا حكميه فاحتاجت الى نية مجرده للترقيع ولان

المرقعه المتروك ركوعها وسجودها حتى ينضاف اليها سجود من

ركعه اخرى غير مشروعه اجماعا وغير المشروع قربة لا ينوى شرعا فليس

لها نيه فعليه قطعا وليس لها نيه حكميه قطعا لان الشرع انما يحكم باستصحاب

ما تقدم من النيه فاذا لم يتقدم نيه شرعيه لا يحكم الشرع باستصحابها

قطعا فهذه المرقعه خاليه عن النيه قطعا يحتاج الى النيه اجماعا لانه لا بد الى

للصلاة من النيه اجماعا وهذا سر ظاهر قطعي فيعتمد عليه اولى من الاعتماد

على الامور الضعيفه التي لا تذكرها الفقهاء ن المسئله الثالثه

اذا نسي سجدة من الاولى ثم ذكرها في اخر صلاته فانه يقوم ركعه خامسه

الى

يجعلها عوض الاولى ولابد لهذه الركعه الخامسه من نيه مجردة فانها
عوض عن الاولى والا فلا تكون عوضا عن الاولى بالنيه المتقدمة اول
الصلاة لانها لم تتناول الا الصلاة العاديه من الشرعيات اما المرقعه
فلا ولذلك الحكميه التي هي فرعها فلا بد من نية جديدة لان كل جزء من نية
اجزاء الصلاة لا بد فيه من فعليه او حكميه فمتى عرى جزء من اجزاء الصلاة
عنها بطلت الصلاة ما لم تستدرك بالنية عن قريب ن المسئله
الرابعه قال مالك في المدونه من بقيت رجلاه من وضوء فخاض بهما
نهرا فدلكهما فيه بيديه ولم ينو تمام وضوءه لم تجزه حتى ينويه قلت
وسبب ذلك ان النيه الفعليه الاولى لم تتناول الوضوء العادي فان الا م
الانسان اول العباده او الوضوء لا يعزم على ترقيع صلاته بل انما يقصد
العبادة التي لا ترقيع فيها فالمرقعه لا تتناولها النيه الفعليه والنية
الحكميه هي فرعها فلا تتناول المرقعه ولا المفرقه فيبقى جزء العباده
بغير نية مطلقا فتبطل العباده لعدم شرطها فلهذه القاعدة احتاج الترقيع
ابدا الى النيه الفعليه تجدد له فمهما وقع بغير نيه تجدد له بقي جزء
العباده بغير نيه فتبطل العبادة لاشتراط النيه في كل اجزايها فعليه
او حكميه ن المسئله الخامسه رفض النيه في اثناء العباده
فيه قولان هل توثر ام لا فان قلنا بعدم التاثير فلا كلام وان قلنا

توثر فوجهه

ع

توثر فوجهه ان هذه النيه التي حصل بها الرفع وهي عزم ترك العباده
لو قارنت النية الفعليه الكاينه اول العباده لضادتها وناقضتها فان
العزم على الفعل والعزم على تركه متضادان وما ضاد الفعليه ضاد
الحكميه التي هي فرعها بطريق الاولى فظهر بهذه الفروع الفرق بين
المعاني الفعليه والحكميه وان الحكميات ابدا فروع الفعليات
وان الفعليات والحكميات انما يتناول العبادات العاديات دون
الطاريات وان الملفقات تحتاج الى نيه جديده ابدا لعدمهما فيها
وهو المطلوب

الفرق الخامس والثلاثون

بين قاعدة الاسباب الفعليه وقاعدة الاسباب القوليه ن فالاسباب الفعليه
كالاحتطاب والاحتشاش والاصطياد والاسباب القوليه كالبيع والهبه
والصدقة والقراض وما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الاملاك
وافترقت هاتان القاعدتان من وجوه تظهر بذكر مسايلها ولنذكر من ذلك
خمس مسايل ن **المسئله الاولى** الاسباب الفعليه تصح من المحجور عليه
دون القوليه فلو صاد ملك الصيد او احتش ملك الحشيش او احتطب ملك
الحطب او استقى ملكه وترتب له الملك على هذه الاسباب بخلاف لو اشترى
او قبل الهبه او الصدقة او قارض او غير ذلك من الاسباب القوليه لا يترتب
له عليها ملك بسبب ان الاسباب الفعليه غالبها خير محض من غير

خسارة ولا غبن ولا ضرر فلا اثر لسفهه فيها فجعلها الشرع منعتبرة في
حقه تحصيلا لمصالح تلك الاسباب فانها لا تقع الا نافعة مفيدة وأما
القوليه فانها موضع المماكسه والمغابنه والمغالبه ولا بد فيها من احد ينازعه
ويجاذبه الى الغبن وضعف عقله في ذلك يخشى منه عليه ضياع مصلحته عليه فلم
تعتبرها الشرع منه لعدم تعيين مصلحتها بخلاف الفعليه المسئلة الثانيه
لو وطي المحجور عليه امته صارت بذلك ام ولد وهو سبب فعلي يقتضي العتق
فلو اعتق عبده لم ينفذ عتقه مع علو منزلة العتق عند صاحب الشرع لا سيما
المنجز الفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي ان نفسه تدعوه الى
وطي امته فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنا او يطاوها وهي محرمه
عليه فيقع في عذاب الله تعالى ولا داعيه تدعوه لعتق عبده او امته من جهة
الطبع فاذا اهملناه لينزل ذلك لا يلزم من ذلك محذور واذا اجزنا له الوطي
وجب ان نقضي باستحقاق الامة للعتق عند موت سيدها لان الوطي سبب تام
للعتق عند موت السيد وقد ابحنا له الاقدام عليه والسبب التام اذا اذن فيه
من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود السبب الماذون
فيه دون مسببه خلاف القواعد والسبب القولي لم ياذن فيه صاحب الشرع
فكان كالمعدوم لان المعدوم شرعا كالمعدوم حسا والسبب المعدوم لا يترتب
عليه اثره المسئلة الثالثه اختلف العلما هل الاسباب الفعليه اقوى
ام القوليه

ام القوليه فقيل الفعليه اقوى لنفوذها من المحجور عليه ومن غيره وقيل
القوليه اقوى بدليل ان العتق بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب
العتق والسبب الذي يستعقب مسببه اقوى مما لا يستعقبه المسئله
الرابعة نص اصحابنا على ان السفينه اذا وثبت فيها سمكه في حجر انسان فهي
له دون صاحب السفينه لان حوزه اخص بالسمكه من حوز صاحبها لان حوز السفينه
يشمل هذا الرجل وغيره وحوز هذا الرجل لا يتعداه فهو اخص بالسمكه من
صاحب السفينه والاخص مقدم على الاعم كما قلنا في المصلي لا يجد الا نجسا
وحريرا يصلي في الحرير ويقدم النجس في الاجتناب لانه اخص والاخص
مقدم على الاعم والمحرم لا يقوته الا ميتة وصيدا يقدم الصيد في الاجتناب
على الميته ويأكل الميته لان تحريم الصيد اخص بالاحرام من الميته وتحريم
الميته يشمل الحاج وغيره كما ان تحريم الحرير يشمل المصلي وغيره فقاعدة
تقديم الاخص على الاعم له نظاير في الشريعه المسئله الخامسه
الملك بالاحيا على اصل مالك رحمه الله اضعف من تحصيل الملك بالشرا
لانه اذا زال الاحيا عنه بطل الملك ولا يبطل الملك في القولي الا
بسبب ناقل والاحيا سبب فعلي فيكون هذا الفرع ما يدل على ان الاسباب
الفعليه اضعف من القوليه على قاعدة مالك رحمه الله واما الشافعي
فلا يزيل الملك بزوال الاحيا فلا منافاة معه وكذلك يقول مالك اذا

اذا توحش الصيد بعد حوزه و الحمام بعد ايوائه او النحل بعد ضمه
لجبه يزول الملك في ذلك كله وكذلك السمكه اذا انفلتت في البحر فصادها
غير صايدها الاول

٥ الفرق السادس والثلاثون ٥

بين قاعدة تصرفه عليه السلام بالقضا وبين قاعدة تصرفه بالفتوي وهي
التبليغ وقاعدة تصرفه عليه السلام بالامامه اعلم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم هو الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم فهو امام
الايمة وقاضي القضاه وعالم العلما فجميع المناصب الدينيه فوضها الله
تعالى اليه في رسالته وهو اعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب
الى يوم القيامه فما من منصب ديني الا وهو متصف به في اعلا رتبه غير ان
غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ لان وصف الرساله غالب عليه ثم
تقع تصرفاته عليه السلام منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ومنها ما يجمع
الناس على انه بالقضا ومنها ما يجمع الناس على انه بالامامه ومنها ما
يختلف العلما فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا فمنهم من يغلب عليه
رتبة ومنهم من يغلب عليه اخرى ثم تصرفاته عليه السلام بهذه الاوصاف
تختلف اثارها في الشريعه فكل ما قاله عليه السلام او فعله على سبيل
التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامه فان كان

ماموراً قدم

ماموراً قدم كل احد عليه بنفسه وكذلك المباح وان كان منهيا عنه اجتنبه
كل احد بنفسه وكل ما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف الامامه لا
يجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتدا به عليه السلام ولان سبب
تصرفه فيه بوصف الامامه دون التبليغ يقتضي ذلك وما تصرف فيه عليه السلام
بوصف القضا لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتدا به عليه السلام
ولان السبب الذي لاجله تصرف فيه عليه السلام بوصف القضا يقتضي ذلك
فهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاثه وتتحقق بذكر اربع مسايل ٥ المسله
الاولى بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج ومن تعين قتاله وصرف اموال
بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة والولاة العامة
وقسمة الغنايم وعقد العقود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شان الخليفه
والامام الاعظم فمتى فعل عليه السلام شيا من ذلك علمنا انه تصرف فيه
عليه السلام بطريق الامامه دون غيره ومتى فصل عليه السلام بين اثنين
في دعاوي الاموال واحكام الابدان ونحوها بالبينات والايمان والنكولات
ونحوها فنعلم انه عليه السلام انما تصرف في ذلك بالقضا دون الامامه العامه
وغيرها لان هذا هو شان القضاه فكل ما تصرف فيه عليه السلام في العبادات بقوله
او فعله او اجاب به سوال سايل عن امر ديني فاجاب فيه فهذا تصرف بالفتوى
والتبليغ فهذه مواطن لا خفا فيها ٥ واما مواضع الخفا والتردد ففي بقية

المسايل ن **المسله الثانيه** قوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له
اختلف العلما في هذا القول هل هو تصرف بالفتوى فيجوز لكل احد ان
يحيي اذن الامام في ذلك الاحياء ام لا وهو مذهب مالك والشافعي رضي
الله عنهما او هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحيي
الا باذن الامام وهو مذهب ابي حنيفه رحمه الله **واما** تفرقه مالك
رحمه الله بين ما قرب من العمران فلا يحيى الا باذن الامام وبين ما بعد فيجوز بغير
اذنه فليس من هذا الذي نحن فيه بل من قاعده اخرى وهي ان ما قرب من العمران
يودي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الايمه دفعا
لذلك الموقع مما تقدم وما بعد عن ذلك لا يتوقع فيه شي من ذلك فيجوز
ومذهب مالك والشافعي في الاحيا ارجح لان الغالب في تصرفه عليه السلام
بالفتيا والتبليغ والقاعده ان الداير بين الغالب والنادر اضافة للغالب
اولان **المسله الثالثة** قوله عليه السلام لهند بنت عقبه امراة ابي
سفيان لما قالت له عليه السلام ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي
ما يكفيني فقال لها عليه السلام خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف
اختلف العلما في هده المسله وهذا التصرف منه عليه السلام هل هو بطريق
الفتوى فيجوز لكل احد من ظفر بحقه او بجنسه ان ياخذ بغير علم خصمه
به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعي رضي الله عنه او هو
تصرف بالقضا

تصرف بالقضا فلا يجوز لاحد ان ياخذ جنس حقه او حقه اذا تعذر اخذه
من الغريم الا بقضا قاض حكى الخطابي القولين عن العلما في هذا الحديث
حجة من قال بالقضا انها دعوي في مال على معين فلا يدخله الا القضا لان الفتاوي
شانها العموم حجه القول بانه فتوى ما روي ان ابا سفيان كان بالمدينة
والقضا على الحاضر من غير اعلامه ولا اسماع حجته لا تجوز فتعين انه فتوى
وهذا هو الظاهر من الحديث ن **المسلة الرابعة** قوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه اختلف العلما في هذا الحديث هل هو تصرف منه صلى الله
عليه وسلم بالامامة فلا يستحق سلب القاتل الا ان يقول الامام ذلك
وهو مذهب مالك رحمة الله فخالف اصله فيما قاله في الاحيا وهو ان غالب
تصرفه عليه السلام بالفتوى ان يحمل على الفتيا عملا بالغالب وسبب مخالفه
لاصله امور منها ان الغنيمه اصلها ان تكون للغانمين لقوله تعالى واعلموا
انما غنمتم من شي فان لله خمسه الايه واخراج السلب من ذلك خلاف هذا
الظاهر ومنها ان ذلك ربما افسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون
لهذا السبب دون نصرة كلمة الاسلام ومن ذلك انه يودي الى الا يقبل
الا على قتل من له سلب دون غيره فيقع التجادل في الجيش وربما كان
قليل السلب اشد نكايه على المسلمين فلهذه الاسباب ترك هذا الاصل
وعلى هذا القانون وهذه الفروق تخرج ما يرد عليك من هذا الباب من

تصرفاته عليه السلام فتامل ذلك فهو من اصول الشريعه ن

ن الفرق السابع والثلاثون ن

بين قاعده تعليق المسببات على المشيه وقاعده تعليق مسببيه الاسباب
على المشية فالاول عندنا غير قادح ولا موثر الا في اليمين بالله تعالى دون
الطلاق والعتاق وغيرها وعند الشافعي هو موثر في الجميع وفرق بين
قوله انت طالق ان دخلت الدار ان شا الله ويعيد الاستثنا على الدخول فلا يلزمه
الطلاق او على الطلاق فيلزمه ن واذا قال ان كلمت زيدا فعلي المشي الى بيت
الله الحرام فلا يلزمه مشي ان اعاد الاستثنا على كلام زيد ويلزمه ان اعاده على
الحج وبسط ذلك قد تقدم في الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط
فيطالع من هناك مبسوطا مستوفا في غاية البيان والجوده فلا حاجه الى التطويل
الى اعادته ن

الفرق الثامن والثلاثون

بين قاعدة النهي الخاص وقاعدة النهي العام هذان النهيان على هذا التفسير
ينقسمان ثلاثة اقسام ن القسم الاول ان يتضادا ويتنافيا كقوله لا تقتلوا
بني تميم لا تبقوا من رجالهم احدا حيا فحكم الله في هذا القسم ان يقدم الخاص
على العام ويبنى العام عليه فيقتل رجالهم دون غيرهم على القاعده في تقديم
الخاص على العام في النصوص المتعارضه وغيرها من الادله ن القسم الثاني
ان لا يتضادا ولا يكون لاحدهما مناسبة تختص بها دون الاخر كقوله تعالى لا تقتلوا
النفس التي حرم

النفس التي حرم الله الا بالحق لا تقتلوا الرجال فهذا من قاعده ذكر
بعض العام والصحيح عند العلما انه لا يخصصه كان نهيا او امرا او خبرا
فان جز الشي لا ينافيه وقيل على الشذ وذانه يخصصه من طريق المفهوم
فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم ن القسم الثالث ان لا
يتنافيا ويكون لاحدهما مناسبه تخصه في متعلقه وفيه ثلاث مسايل
المسله الاولى كقوله تعالى حرمت عليكم الميته وقوله تعالى لا تقتلوا
الصيد وانتم حرم فيضطر المحرم الى اكل الميته او الصيد قال مالك ياكل
الميته ويترك الصيد لان كليهما وان كان محرما الا ان تحريم الصيد له مناسبه
بالاحرام ومفسدته التي اعتمدها النهي انما هي في الاحرام ن **واما** مفسدة
اكل الميتة فذاك امر عام لا تعلق له بخصوص الاحرام والمناسب اذا كان لامر
عام وهو كونها ميته ليس بينه وبين خصوص الاحرام منافاه ولا تعلق والمنافي
الاخص اولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو عدو لقبيلك او ملتك
واخر عدو لك في نفسك دون غيرك فان حذرك يكون من عدوك الخاص
بل اشد واجتنابك له اكثر واليق بك فان تسليطه عليكم اعظم **واما**
عدو ملتك فانه لا يلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون ملتك
لامر تجده فيك دون غيرك واما عدوك فلو ترك الناس كلهم ما تركك
وكذلك غيرهم لا يطالب الا انت وغيرهم يطالب جماعة انت منهم

تجد في نسك الملل من المطالب لك وجدك اشد وكذلك هذه المفاسد
الشرعية الخاص منها يكون اشد اجتنابا ان **المسئلة الثانية** اذا لم
يجد المصلي ما يستره الا حريرا او نجس قال اصحابنا يصلي في الحرير ويترك
النجس لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير
لا تعلق لها بخصوص الصلاة ولا منافاة بينهما وان كانت المفسدة والمنافاة
حاصلة لكن الامر عام يتعلق بحقيقة الحرير لا بخصوص الصلاة فان **قلت**
اذا كانت مفسدة الشي يثبت في جميع الاحوال ومفسدة غيره لا تثبت
الا في حالة واحدة دل ذلك على اعتناء صاحب الشرع بما تعم مفسدته جميع
الاحوال اقوى وان المفسدة اعظم والقاعدة اذا تعارضت المفسدة العليا
والمفسدة الدنيا فانا ندفع العليا بالتزام الدنيا كما يقطع اليد المتآكلة لبقاء
النفس لان مفسدتها اعظم واشمل فكذلك هاهنا مفسدة الحرير اعظم واشمل
فكان اجتنابها اولا من اجتناب النجس **قلت** مسلم ان المفسدة اذا كانت
اعظم واشمل تكون اولا بالاجتناب لكن ذلك حيث تكون المفاسد لا تعلق لها بخصوص
الحال بل هي في تلك الحقايق من حيث هي هي اما اذا كان لها تعلق بخصوص الحال
فيمتنع تقديم الاعم والاشمل عليها ان **المسئلة الثالثة** وقع في المذهب
مسئلة مشكلة وهي ان من استاجر دابة الى بلد معين فتجاوز بها تلك البلد متعديا
فان لم يهلك ضمنه الدابة وان ردها سالمة و الغاصب اذا تعدى بالغصب

في الدابة

في الدابة وردها سالمة لا يكون لربها تضمينه اجماعا وغاية هذا المتعدي
ان يكون كالغاصب والغاصب اذا رد المغصوب لا يضمن فكذلك هذا المتعدي
ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسئلة على هذه القاعدة بان قال النهي عن الغصب
نهي عام لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وهاهنا في هذا التعدي وجد
نهي خاص بطريق اللزوم لانه لما آجره الى الغاية المعينة وحدد الغاية
فقد نهاه ان يتجاوزها فالزايد على هذه الغاية فيه نهي يخصه ويتعلق بخصوص
هذه الدابة دون غيرها وبعد الغاية دون غيرها والقاعدة ان النهي
الخاص بالحالة المعينة اقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص تلك الحالة فهذا
فرق بين الغاصب والمتعدي فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد
ان لا يضمن المتعدي مع الرد لقوة الرد في جهته ويرد عليه اسولة احدها
ان القاعدة انما هي في التعارض ولم يقع هاهنا تعارض فلم يجتمع نهي الغصب
ونهي التعدي فيقدم احدهما على الاخر بل انفرد نهي التعدي وحده في هذه
الصورة وثانيها ان النهي الخاص هاهنا نهي ادمي والنهي العام نهي الله
تعالى فلا يرجح نهي الادمي لخصوصه على نهي الله تعالى مع عمومه بل لا اعتبار
بنهي العبد اصلا وانما تبنى الشرايع على نهي الله تعالى وامره فان قلت
اذا نهي العبد عن الانتفاع بملكه في غاية معينة او حالة معينة فان
نهي الله تعالى بصحبة تلك الغاية وتلك الحالة نحن في الحقيقة انما رجحنا بين

نصيبين لله تعالى احدهما خاص والآخر عام قلت هذا كلام صحيح ولكن
النهي الذي صحب نهي العبد ها هنا هو نهي عام وهو نهي الغصب بعينه فان الله
تعالى حرّم الانتفاع بالاملاك والاموال الا برضا اربابها فاي حالة لم يوجد
فيها الرضا يكون ذلك النهي محققا فيكون نهي الله تعالى بعد الغاية هو ذلك
النهي العام الذي استثنيت منه حالة الرضى دون غيرها وهذا هو عين نهي
الغصب الذي هو النهي العام وهذه صورة من صوره المصرح بها في قوله
عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه واستثنا حالة
الطيب عن النهي العام وبقي ما عدا حالة طيب النفس مندرجا تحت النهي
العام وهو بعينه نهي الغصب فظهر ان التخيل الذي قاله من تعارض
نصيبين شرعيين باطل وثالثها انا اذا اقسنا ترك الضمان في
هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب كان القياس صحيحا
سالما عن المعارض ولو قسنا هنالك الحرير على النجس او الميتة
على الصيد فيترك الجميع ادى ذلك الى هلاك المحرم بالجوع وبقي المصلي
عريانا وهذه مفسدة تعارضنا في قياسنا وتمنع منه فكيف
تسوي بين موضع لا معارض للقياس فيه وموضع للقياس فيه معارض
اقوى منه او قادح فيه

الفرق التاسع والثلاثون

بين قاعدة الجوابر وبين قاعدة الزواجر هاتان قاعدتان عظيمتان

وتحريرها ان

مسائل الضمان

وتحريرها ان الزواجر تعتمد المفاسد وقد يكون معها العصيان
في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين فانا نزجرهم
ونؤدبهم لا لعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكذلك البهائم
ثم هي قد تكون مقدرة كالحدود وقد لا تكون كالتعازير واما
الجوابر فهي مشروعة لاستدراك المصالح الفائتة والزواجر
مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة ولا يشترط في حق من يتوجه في حقه
الجابر ان يكون اثما ولذلك شرع مع العمد والجهل والعلم والنسيان
والذكر وعلى المجانين والصبيان بخلاف الزواجر فان معظمها على
العصاة زجرا لهم عن المعصية وزجرا لمن يقدم بعد على المعصية وقد
يكون مع عدم العصيان كما تقدم تمثيله بالصبيان وكذلك قتال
البغاة درءا لتفريق الكلمة مع عدم التأثيم لانهم متأولون وقد اختلف
العلماء في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من مشاق تحمل الاموال
وغيرها او هي جوابر لانها عبادات لا تصح الا بالنيات وليس التقرب
الى الله تعالى زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فانها ليست قربات
لانها ليست فعلا للمزجورين بل يفعلها الائمة بهم ثم الجوابر تقع
في العبادات والنفوس والاعضاء ومنافع الاعضاء والجراح والاموال
والمنافع فجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف

فجوابر العبادات كالتيمم مع الوضوء وسجود السهو مع النسيان

مع الكعبة اذا الجات الضرورة لذلك وصلاه الجماعه لمن صلى وحده
لانه تجبر مافاته من فضيلة الجماعة بالاعادة فى جماعه واحد التقديرين
مع دون السن الواجب فى الزكاة او زيادة السن فى ابن لبون مع
وصف الانوثه الغائبة فى بنت المخاض والاطعام لمن اخر قضاء
رمضان عن سنته الى بعد شعبان اولم يصم لعجزه والصيام والاطعام
والنسك فى حق من ارتكب محظورًا من محظورات الحج والدم لترك
الميقات او التلبية او شى من واجبات الحج ماعدا الاركان او جبرًا
لما فات او العمل فى التمتع او القران وجبر الدم بثلاثه ايام فى الحج وجبر
وسبعه فى غيره وجبر الصيد فى الحرم والاحرام بالمثل او الاطعام
او الصيام والصيد المملوك بذلك لحق الله تعالى وبقيمته لحق الادمى
المالك وهو متلف واحد جبر ببدلين فهو من نوادر المجبورات ولم
يشرع لشجر الحرم جابر خلافًا للشافعى ن واعلم ان الصلاة لا تجبر
الا بعمل بدنى ولا تجبر الاموال الا بالمال وتجبر الحج والعمرة
والصيد بالبدنى والمالى معًا ومتفرقين والصوم البدنى بالقضا
وبالمال فى الاطعام ن واما جوابر المال فالاصل ان يوتى
بعين المال مع الامكان فان اتى به كاملًا الذات والصفات برى
من عهدته او ناقص الاوصاف جبر بالقيمه لان الاوصاف ليست

مثليه الان

مثليه الان تكون الاوصاف تخل بالمقصود من تلك العين خللًا كثيرًا فانه يضمن
بجملته عندنا خلافًا للشافعى كمن قطع ذنب بغلة القاضى ونحوه فانه يتعذر
بعد ذلك ركوبها على ذوى الهيئات ولذلك ضمنه اصحابنا المغصوب اذا
ذبح الشاة وطحن القمح او ضرب الفضة دراهم او شق الخشبة الواحًا او
زرع الحنطة ونحو ذلك وقال الشافعى له اخذ عين ماله حيث وجد
وعند اصحابنا للغاصب منعه مما وجد من ماله فى هذه الصور والاول
انظر واقرب للقواعد ن واما ان جابها ناقصة القيمه فى بعض المواطن
لم يضمن لان الفايت رغبات الناس وهى غير متقومه فى الشرع والاقايمه
بالعين ن وتجبر الاموال المثلية بامثالها لان المثل اقرب الى رد
العين الذى هو الاصل من القيمه وقد خولفت هذه القاعدة فى
صورتين فى لبن المصراة لاجل اختلاط لبن البايع بلبن المشترى وعدم
تمييز المقدار وفى من غصب ماء فى المعاطش فان جماعه من العلما يضمنه
القيمه فى محل عدمه ن واما المنافع فالمحرم منها لا يجبر احتقارًا لها
كالمزمار ونحوه كما لم تجبر النجاسات من الاعيان واستثنى من ذلك
مهر المزنى بها كرهًا تغليبًا لجانب المراة فانها لم تات محرمًا والظالم
احق ان يحمل عليه لانه كالغاصب لسكنى دار ولم تجبر اللواط
لانه لم يتقوم قط فى الشرع فاشبه القبل والعناق وغير المحرم منه ما

يضمن بالعقود الصحيحة والفاسدة والفوات تحت الايدى المبطله
ولا يضمن منافع الحر بحبسه لان يده على منافعه فلا يتصور فواتها في غيره
ومنافع الابضاع يضمن بالعقد الصحيح والفاسد والشبهه والاكراه
ولا تجبر بالفوات تحت الايدى العاديه ن والفرق ان قليل
المنافع يجبر بالقليل من الجابر وكثيرها بالكثير وضمان البضع بمهر
المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالفوات لوجب ما لا يمكن ضبطه
فضلا عن القدره عليه فان كل ساعه يفوت فيها من الايلاجات
شى كثير جدا وايجاب مثل هذا بعيد من قواعد الشرع ن واما
النفوس فانها خارجة عن هذه القوانين لمصالح تذكر في الجنايات فروع
في الزواجر الاول الحنفي اذا شرب يسير النبيذ قال الشافعي رحمه الله
احده واقبل شهادته اما حده فلدرء المفسده في التسبب لافساد العقل
واما قبول شهادته فلانه مقلد او مجتهد وكلاهما غير عاص لان حكم
الله تعالى عليهما ما ادى اليه الاجتهاد وقال مالك رحمه الله احده
ولا اقبل شهادته ن اما حده فللمفسده والمعصيه معا بسبب ان
اباحه اليسير من النبيذ على خلاف القياس الجلي على الخمر بجامع الاسكار
وعلى خلاف النصوص الصريحه كقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله
حرام وعلى خلاف القواعد لان القواعد تقتضي صيانه العقول ومنع

التسبب لافسادها

مسئله اذا شرب الحنفي النبيذ

التسبب لافسادها والحكم الذي يكون على خلاف احد هذه الامور
اذا قضى به القاضي ينقض قضاؤه وما لا يقر مع قضا القاضي وتاكده بالقضا
ولا نقره شرعا بالتاكيد فاولى ان لا نقره شرعا مع عدم التاكيد وما لا
نقره شرعا ليس فيه تقليد ولا اجتهاد مقبول شرعا ومن اتى المفسده
بغير تقليد صحيح او اجتهاد معتبر فهو عاص فيحد للمعصيه او المفسده
ولهذه العله لا اقبل شهادته لفسقه حينئذ بالمعصيه واما قول
الشافعي رحمه الله ان التاديب يكون مع عدم المعصية بل لاجل المفسده
كتاديب الصبيان والبهايم فلا يفيده في هذه المسئله لانا نسلم له ذلك
في التاديب الذي ليس بمقدر اما المقدر وهو الحدود فلا نسلم انها
تكون بغير معصيه ن والثاني النبات المعروف بالحشيشه التي يتعاطاها
اهل الفسوق اتفق فقها العصر على المنع منها اعني كثيرها المغيب للعقل
واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير او الحد بنا على انها مسكره
او مفسده للعقل من غير سكر ونصوص المحدثين على النبات تقتضي
انها مسكره فانهم يصفونها بذلك في كتبهم والذي يظهر لي انها مفسده
على ما اقرره في الفرق بينهما بعد هذا ان شا الله تعالى ه فرع مرتب
سئل بعض فقها العصر عمن صلى بالحشيشه معه في الصلاة هل تبطل
صلاته ام لا فافتى بانه اذا صلى بها قبل ان تحمص او تصلق صحت صلاته

مسئله اذا اكل الحشيشه او صلى بها هل يكفر او تبطل صلاته

او بعد ذلك بطلت صلاته وقال في تعليل الفرق بانها انما تغيب العقل
بعد التخمير والغليان اما قبل ذلك وزوال الخصر فلا بل هي كالعصير الذي
للعنب وتخميرها كغليانه وسالت عن هذا الفرق جماعة ممن يعانيها
فاختلفوا على قولين منهم من قال لم يسلم هذا الفرق وقال لا توثر الا بعد النار
ومنهم من قال بل توثر مطلقا وانما تحمص لاصلاح طعمها وتعديل كيفيتها
خاصة وعلى القول بالفرق يكون الحق ما قاله المفتي ان صح انها من المسكرات
والاصح الصلاة بها مطلقا وهو الذي اعتقده انها مفسدة والمفسدة
لا تبطل الصلاة كالبنج والزيكران وجوزة ماثل ونحوه **الثالث**
قال امام الحرمين رحمه الله القاعدة في التاديبات انها تكون
على قدر الجنايات وكلما عظمت الجناية عظمت العقوبة فاذا فرض
شخص الجناة لا يوثر فيه التاديب اللايق بجنايته ردعا والذي يوثر فيه
كالقتل ونحوه لا يجوز ان يكون عقوبة لتلك الجناية فان هذا الجاني يسقط
تاديبه مطلقا **اما** المناسب فيسقط لعدم الفايدة فيه والا يلام
مفسدة لا تشرع الا لتحصيل مصلحة فحيث لا مصلحة لا تشرع **واما**
غير المناسب فلعدم سببه فيسقط تاديبه مطلقا وهو متجه
انجاها قوياه

الفرق الاربعون

بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة المفسدات
هذه الثلاث

على

هذه الثلاث قواعد تلتبس كثير من الفقهاء والفرق بينهما ان المتناول من هذه
اما ان تغيب معه الحواس اولا فان غابت معه الحواس كالسمع والبصر
واللمس والشم والذوق فهو المرقد فان لم تغب معه الحواس فلا يخلوا
اما ان تحدث معه نشوة وسرور وقوة نفس عند غالب المتناول له
اولا فان حدث ذلك فهو المسكر والا فهو المفسد فالمسكر هو المغيب
للعقل مع نشوة وسرور كالخمر وهو المعمول من العنب والتمر والمزر
وهو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من العسل والسكركه وهو
المعمول من الذره والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور في
الغالب كالبنج والزيكران ويدلك على ضبط المسكر قول الشاعر

ونشربها فتتركنا ملوكا واسدا ما ينهنهنا اللقاء

فالمسكر يزيد في الشجاعة والمسرة وقوة النفس والميل الى البطش والانتقام
من الاعداء والمنافسة في العطاء واخلاق الكرماء وهو معنى البيت المتقدم
الذي وصف به الخمر وشاربها ولاجل اشتهار هذا المعنى في المسكر انشد
القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله قال

زعم المدامة شاربوها انها تنفي الهموم وتصرف الغما
صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا ان السرور لهم بها تما
سلبتهم ادبانهم وعقولهم ارايت عادم دين مغتنما

فلما شاع انها توجب السرور والافراح اجابهم بهذه الابيات وبهذا
الفرق يظهر لك ان الحشيشه مفسده وليست مسكره لوجهين احدهما انا نجدها
تثير الخلط الكاين في الجسد كيف ما كان فصاحب الصفرا تحدث له حده وصاحب
البلغم يحدث له سبات وصمت وصاحب السودا يحدث له بكا وجزع وصاحب
الدم يحدث له سرور بقدر حاله فتجد منهم من يشتد بكاوه ومنهم من
يشتد صمته ن **واما** الخمر والمسكرات فلا تكاد تجد احدا ممن يشربها
الا وهو نشوان مسرور بعيد عن صور البكا والصمت ن **وثانيها** انا نجد
شراب الخمر تكثر عرابيدهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على
الامور العظيمه التي لا يهجمون عليها في حالة صحوهم وهو معنى البيت المتقدم في
قوله واسدا ما تنهنهنا اللقا ولا نجد اكلة الحشيشه اذا اجتمعوا
يجري بينهم شي من ذلك ولم يسمع عنهم من العوايد ما يسمع عن شراب الخمر
بل هم همده سكوت مسبوتين في ذلك لو اخذت قماشهم او سببتهم لم
تجد فيهم قوة البطش التي تجدها في شربه الخمر بل هم اشبه شي بالبهايم
ولذلك ان القتلى يوجدون كثيرا مع شراب الخمر ولا يوجدون مع
اكلة الحشيش فلهذين الوجهين انا اعتقد انها من المفسدات لا من
المسكرات ولا اوجب فيها الحد ولا ابطل بها الصلاة بل التعزير الزاجر
عن ملابستها ن **تنبيه** تنفرد المسكرات عن المرقدات والمفسدات
بثلاثة احكام

بثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم اليسير منها والمرقدات
والمفسدات لا حد فيها ولا نجاسه فمن صلى بالبنج معه او بالافيون لم
تبطل صلاته اجماعا وتجوز تناول اليسير منها فمن تناول حبة من البنج
او الافيون او الزيكران جاز ما لم يكن ذلك قدرا يصل الى التاثير في العقل
او الحواس اما ما دون ذلك فجايز فهذه ثلاثة احكام وقع بها الفرق بين
المسكرات والاخرين فتامل ذلك واضبطه فعليه تتخرج الفتاوي فوردت
اشكالات بسبب ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين في هذه الثلاثة

الفرق الحادي والاربعون

بين قاعدة كون الزمان طرف التكليف دون المكلف به وبين قاعدة كون
الزمان ظرفا لايقاع المكلف به مع التكليف هذا موضع التبس على كثير
من الفضلا واختلطت عليهم القاعدتان ونذكر بثلاث مسايل ن
المسله الاولى في كون الكفار مخاطبين بفروع الشريعه ثلاثة اقوال مخاطبون
ليسوا مخاطبين والفرق بين النواهي فهم مخاطبون بها دون الاوامر فلا
يخاطبون بها واتفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وقواعد الدين انما
الخلاف في الفروع وتقرير هذه المسله مبسوط في اصول الفقه وانما
المقصود بها هاهنا بيان هذا الفرق خاصة بسبب ان القايلين بانهم
ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت الصلاة عليهم لوجبت اما حالة

الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذٍ او بعد السلام وهو باطل لانعقاد
الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله عليه السلام الاسلام يجبُ ما
قبله ٥ **الجوابُ** عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة
الكفر قوله انها لا تصح قلنا مسلم ولا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف
في هذه الحالة وهذا الزمان لانه عندنا ظرف للتكليف لا لايقاع المكلف
به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان هذا الزمان ظرفًا لايقاع المكلف
به حتى نقول تصح اما اما لا يكلف به كيف يمكن وصفه بالصحة فان وصف
الصحة تابع للاذن الشرعي بحيث لا اذن لا صحة ومعنى كون هذا الزمان
ظرفًا للتكليف دون ايقاع المكلف به انه امر في زمن الكفر ان يزيله
ويبدله بالايمان ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر وصار زمن
الكفر ظرفًا للتكليف فقط وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فتصورنا
حينئذ ان الزمان قد يكون ظرفًا للتكليف فقط هذا الزمان بخلاف
زمن رمضان فانه زمن هو ظرف للتكليف بالصوم وايقاعه
معًا ولذلك العامه للظهر فظهر بهذا الفرع الفرق بين القاعدتين
واندفع بسبب معرفة الفرق السوال المتقدم ذكره وظهر انه غير
لازم ٥ **المسئلة** الثانية المحدث مامور بايقاع الصلاة ومخاطب
بها في زمن الحدث اجماعًا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن

الحدث فلا

الحدث فلا ثم ان الاجماع انعقد على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في
الزمن الذي هو فيه محدث بل هو مامور في زمن الحدث ان يزيل الحدث
ويبدله بالطهارة فاذا وجد زمن الطهارة توقع الصلاة حينئذ فزمن
الطهارة هو زمن التكليف بايقاع الصلاة دون زمن الحدث وزمن الحدث
هو ظرف التكليف فقط فقد تصورنا ايضًا الزمان ظرفًا للتكليف فقط
دون ايقاع المكلف به اما الزمن الذي هو ظرف لهما فقد تقدم تمثيله في
رمضان وغيره ٥ **المسئلة** الثالثة الدهري مكلف بتصديق الرسل
عليهم السلام مع انه جاحد للصانع ومع جحده للصانع يتعذر منه تصديق
الرسل فزمن جحده للصانع ظرف للتكليف بتصديق الرسل دون ايقاع
التصديق لتعذره بل هو مامور في زمن الجهل بالصانع ان يزيل هذا الجهل
ويبدله بضده وهو العرفان فاذا حصل العرفان بالصانع ففي ذلك
الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل فالزمن الثاني في الكافر والمحدث
والدهري هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن الكفر
والحدث وجحد الصانع هو ظرف للتكليف دون ايقاع
المكلف به فتامل الفرق بين قاعدتين والسر بين المعنيين حتى يتيسر
عليك الجواب على اسئلة الخصوم وشبهاتهم وهو فرق شريف لطيف

الفرق الثاني والاربعون

بين قاعدة كون الزمان ظرفاً لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة كون
الزمان ظرفاً لايقاع كل جزؤ من اجزايه بسبب التكليف والوجوب فتجتمع
الظرفيه والسببيه في كل جزء من الاجزاء ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين
بذكر سبع مسايل ن المسله الاولى اوقات الصلوات كالقامه مثلاً
بالنسبه الى الظهر هي ظرف للتكليف لوقوعه فيها وكل جزء من اجزايها
من اولها الى اخرها سبب للتكليف لانه لو كان سبب التكليف بصلاة
الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان من بلغ بعده او اسلم من الكفار
لاتجب عليه صلاة الظهر لتاخره عن السبب وزوال المانع واجتماع
الشرايط بعد زوال الاسباب لا تفيد شيأ بدليل ما تقدم من اوقات
الصلاة فان البلوغ اذا جا بعدها لايحقق وجوباً فلابد حينيذٍ ان يصادف
البلوغ ونحوه سبباً بعده فوجب الظهر على من بلغ في القامه بالجزء الذي
صادفه بعد بلوغه وكذلك القول في بقيه ارباب الاعذار فظهر
ان كل جزء من اجزاء القامه مساوٍ للزوال فقط ليس كذلك وكذلك
بقيه اوقات الصلوات ينبغي ان نفهم على هذه القاعده انها كلها
ظروف للتكليف وجميع اجزايها ظروف واسباب له المسلة
الثانيه ايام الاضاحي الثلاثه او الاربعه على الخلاف بين العلما ظروف
الامر بالاضحيه لوجوده فيها وكل جزء من اجزايها سبب الامر ايضاً بالاضحيه
بدليل ان

بدليل ان من تجدد اسلامه من الكفار او بلوغه من الصبيان تجدد
عليهم الامر بالاضحيه وكذلك من اعتق من العبيد وما ذلك الا انه
وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب الامر بالاضحيه
وهو الجزء الكاين بعد زوال المانع من هذه الايام فتكون كلها ظروفاً
واسباباً للامر كما تقدم في اوقات الصلوات ن المسله الثالثه
شهر رمضان المعظم ظرف للتكليف لوقوعه فيه فكل يوم من ايامه سبب
للتكليف لمن استقبله ممن بلغ او اسلم او زال عن المراة الحيض او قدم
من السفر فيلزمه اليوم الذي يستقبله ن واما اجزا اليوم فليست
اسباباً للتكليف بل ظروف له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف
على من بلغ في بعض يوم او اسلم وبهذا حصل فرق بين اجزا اوقات الصلوات
واجزاء شهر الصوم ان يطلق الجزء كيف كان وان قل ما لم ينقص عن زمان
يسع ايقاع ركعه بسبب التكليف فان نقص عن زمان ركعه فعند
مالك رحمه الله لا يجب به شي وعند غيره يجب باقل من ادراك
ركعة ويحكى عن الشافعي رحمه الله ن واما اجزا شهر الصوم فلا
بد في كل جزء من اجزايه ان يكون يوماً كاملاً فهو وزان تسع ركعه
على مذهب مالك رحمه الله فهذه ثلاث مسايل ما اجتمع فيه الظرفيه
والسببيه فنذكر ثلاثاً اخر ما هو ظروف فقط ن المسله الرابعه

قضاء رمضان تجب وجوبا موسعا الى شعبان من السنة كما تجب الظهر
وجوبا موسعا من اول القامة الى اخرها غير ان هذه الشهور ظروف
للتكليف بايقاع المكلف به دون ان يكون شي من اجزايها سببا للتكليف
بدليل ان من زال عذره فيها لا يلزمه شي و السبب في وجوب هذا
الصوم اجزاء رمضان السابق فكل يوم هو سبب لوجوب القضا في يوم
اخر من هذه الشهور اذا لم يصمه فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب
القضا هو رؤيه الهلال فقط بل رويه الهلال سبب لجعل كل يوم
من ايام رمضان سببا للوجوب وظرفا له فيصير سبب روية الهلال
فقط كل يوم الايقاع فيه وتفويته سببا للصوم في يوم اخر من هذه سببا للوجوب
الشهور تامل ذلك فقل من يتفطن له بل يعتقد في بادي الراي ان سبب
القضا والادا فقط هو روية الهلال وليس كذلك بل روية الهلال
سبب لسببية ثلاثين سببا للقضا وهي ثلاثون يوما ان وقعت او
بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوما مسببات فقط لا اسباب
فصارت روية الهلال يتعلق به ستون يوما ثلاثون يوما مسببات
صوم وثلاثون يوما اسباب ترك هذا تحقيق هذه المسله فظهر
ان شهور القضا ظروف للتكليف لا اسباب له **المسله الخامسه**
جميع العمر ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات

لوجود التكليف في جميع ذلك وليس شي من ذلك سببا للتكليف بالكفاره
والنذر بل سبب الكفارة ما تقدم من يمين او غيره وسبب لزوم ما تقدم النذر
من الالتزام وهو الظاهر **المسله السادسه** شهور العدد ظروف
التكليف للعدة لوجوده فيها وليس شي من اجزايها سببا للتكليف بالعدة
بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة او الطلاق وهذه الشهور تشبه
شهور قضاء رمضان من جهه عدم السببيه وتفارقها من جهة ان شهور
العدة التكليف فيها مضيق والوجوب في شهر قضاء رمضان موسع فتامل
هذه الفروق واذا تقررت مسايل القسمين فاذكر مسله مركبه من
القسمين وهي المسله السابعه فاقول **المسله السابعه** زكاة الفطر
اختلف متى تجب قيل بغروب الشمس اخر ايام وقيل بطلوع فجر يوم الفطر وقيل الصوم
بطلوع الشمس منه وقيل تجب وجوبا موسعا من غروب الشمس اخر ايام رمضان
الى غروب الشمس يوم الفطر وقول هذا القايل تجب زكاة الفطر وجوبا موسعا
من الغروب الى الغروب معناه انه لا ياثم بالتاخير الى غروب الشمس يوم
الفطر وانه انما ياثم بالتاخير بعد الغروب يوم الفطر والمنقول عن صاحب
القول الاول انه لا ياثم بالتاخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه انما ياثم
بالتاخير بعد الغروب يوم الفطر وهذا هو عين القول **الرابع** وقد
عسر الفرق بين القولين على جماعة من الفضلا والفرق بينهما انما يستفاد

من معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القايل الاول يقول غروب
الشمس يوم الصوم سبب وما بعده طرف التكليف فقط ولا يكون شي من
اجزا هذا الزمان سببا للتكليف والقايل الرابع يقول كل جزء من اجزا هذا
الزمان من الغروب الى الغروب طرف للتكليف وسبب له فقد اشتركا في التوسعه
لكن توسعه الاول كتوسعة قضا رمضان وتوسعة الثاني كتوسعه صلاة
الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم وان التوسعه قد تستمر فيها السببيه
وقد لا تستمر وتخرج على القولين من بلغ في هذا الوقت او اسلم فانه يتوجه عليه
الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالذي يبلغ في اثناء اوقات الصلوات
ولا يتجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول كمن بلغ في شهور قضا الصوم فهذا الاول صح
هو الفرق بين القولين وهو لا يمكن ان يعلمه الا من علم هاتين القاعدتين
المتقدمتين والفرق بينهما لخص بهذه المسايل تلخيصا ظاهرا بفضل الله صح
تعالى ن

ه الفرق الثالث والاربعون

بين قاعدة اللزوم الجزي وبين قاعدة اللزوم الكلي اعلم انه اذا لزم شي
شيا فقد يكون لزومه كليا عاما وقد يكون جزيا خاصا ن وضابط اللزوم
الكلي العام ان يكون الربط بينهما واقعا في جميع الاحوال والازمنه
وعلى جميع التقادير الممكنه كلزوم الزوجيه للعشره فما من حاله يفرض
ولا زمان ولا تقدير يتقدر من التقادير الممكنه الا والزوجيه في ذلك

لله لازمه

لله لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم كليا عاما في الشخص الواحد كقولنا
كلما كان زيد يكتب فهو يحرك يده اي ما من حاله تفرض ولا زمان يشار
اليه وزيد يكتب الا وهو يحرك يده في تلك الحاله او في ذلك الزمان واللزوم
بين كتابته وحركه يده في جميع الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا
هو اللزوم الكلي ن واللزوم الجزي هو لزوم الشي في بعض الاحوال
دون بعض او بعض الازمنه دون بعض ويتضح ذلك بسوال ذكره بعض
الفضلا على قول الفقها ان الطهارة الكبرى التي هي غسل الجنابة مثلا اذا
حصلت اغنت عن الوضو وجاز بها الصلاة من غير تجديد وضو فقال هذا
السايل انتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمه للطهارة الكبرى والقاعده
من صح العقليه انه يلزم من انتفا اللازم انتفا الملزوم فيلزم على هذا انتفا الطهارة
الصغرى انتفا الطهارة الكبرى فاذا احدث الحدث الاصغر تنتفي الطهارة
الكبرى فيلزمه الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقها بقولهم ان
الطهارة الصغرى لازمه للطهارة الكبرى ن اما مخالفه القاعدة
العقليه بان لا يلزم من انتفا اللازم انتفا الملزوم بان ابقوا الطهارة ن
الكبرى بعد انتفا الطهارة الصغرى واما مخالفه الاجماع ان اوجبوا
الغسل لخروج الريح او الغايط او الملامسه وكلا القاعدتين لا سبيل
الى مخالفتهما فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة

الكبرى هذا تقرير السؤال وهو سؤال قوى حسن يحتاج الجواب عنه
الى معرفه الفرق بين هاتين القاعدتين ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه
الجواب عن هذا السؤال واشتد عليه الباب بالكليه **والجواب**
عن هذا السؤال ان نقول اللزوم بين الطهارة الصغرى والطهارة
الكبرى جزئى لا كلى ومعناه ان المغتسل اذا لم يحصل منه ناقض فى اثناء
غسله لزم غسله ذلك الوضوء فى الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم
بهذا الشرط وهو عدم طريان الناقض فى اثنا الغسل فى حاله خاصه
من جهة الاحوال وحاله دوام الغسل وغيرها من الاحوال لم يحصل هى حم
فيها اللزوم فلا يلزم من انتفا اللازم انتفاء الملزوم الا فى الحالة التى
حصل فيها اللزوم فلا جرم لم يقل احد من القايلين باللزوم فى هذه الحاله
ببقا الطهارة الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قاله
فى حاله الدوام التى ليس فيها لزوم فانتفا الطهارة الصغرى فى هذه
الحاله لا يقدح فى انتفا الطهارة الكبرى لان انتفا ما ليس بلازم لا يقدح
انما يقدح ما هو لازم والطهارة الصغرى فى هذه الحاله ليست لازمه انتفا
فلا يضر انتفاؤها ونظير هذه المسئله فى اللزوم الجزى كل موثر مع اثره
فان المؤثر يجب حضوره حاله وجود اثره وهو زمن حدوثه دون
ما بعد زمن الحدوث فلذلك يلزمه البنا حاله البنا دون ما بعد
زمن الحدوث

~~زمن الحدث فلذلك يلزمه البنا حاله البنا دون ما بعد ذلك~~ فقد يموت
البنا بعد ذلك ويبقى البنا وكذلك الناسخ مع نسخه وكل موثر مع اثره
لزومه جزئى فى حالة الحدوث فقط لا جرم لا يلزم من عدم المؤثر بعد ذلك
عدم الاثر لان العدم فى تلك الحال عدم ما ليس بلازم وعدم ما ليس بلازم
لا يقدح لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك ها هنا اللزوم الجزئى فى حالة
معينة وهى التى تقدم ذكرها فعدم اللازم فى غير تلك الحالة لا يقدح وقولهم
انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يريدون به حيث قضى باللزوم اما
عام او خاص اما فى الصوره التى لم يقض فيها باللزوم فلا ونظير هذه القاعده
ايضا قولهم يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يريدون به فى الصورة
التى هو فيها شرط اما لو كان شرطا فى حاله دون حاله لم يلزم من عدمه فى
صورة ما ليس بشرط فيها عدم المشروط كما نقول فى الطهارة بالما شرط
فى الصلاة فى بعض صور الصلاه وهى صورة القدرة على الماء وعلى استعماله
فلا جرم يلزم من عدمه فى تلك الصورة عدم صحة الصلاة وليس بشرط
فى ليس صورة عدم الماء او عدم القدرة على استعماله فلا جرم لا يلزم
من عدمه فى تلك الصوره عدم المشروط لعدم الشرطية فى تلك الصور
فالشرط واللازم فى هذا الباب سوا فتامل ذلك

الفرق الرابع والاربعون

بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة الشك في الشرط اشكل على جمع من الفضلا وانبنى على تحرير هذا الفرق الاشكال في مسايل حتى خرق بعضهم الاجماع فيها فعمد الى النظر الاول الذي به تحصل العلم بوجود الصانع تعالى يمكن فيه نية التقرب مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه كما حكاه الفقها في كتبهم فانكر الاجماع وقال كيف يحكى الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة صور فان غاية هذا الناظر قبل ان ينظر ان يجوز ان له صانعاً وان لا يكون وان يكون هذا النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة ان من شك هل صلى ام لا فانه يجب عليه ان يصلي وينوي التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر ام لا فانه يتطهر وينوي بذلك الوضو التقرب ومن شك هل صام ام لا فانه يصوم وينوي التقرب بذلك الصوم ومن شك هل اخرج الزكاة ام لا فانه يجب عليه اخراج الزكاة وينوي التقرب بها وهو كثير في الشريعة واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز مثله في النظر الاول وتكون حكاية الاجماع في تعذره خطا بل يمكن قصد التقرب به قيل له فان الشك في صورة النظر في الموجب والشك هاهنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لم يمنع الشك في احدهما لذلك لا يمنع في الاخر لان غاية الشك

في الموجب

مواضع

مسائل الشك

في الموجب ان يفضي الى الشك في الواجب وهذا لا يمنع فكذلك لا يمنع ن

والجواب الحق في هذا السوال ان الشارع قد شرع الاحكام وشرع لها اسباباً وجعل من جملة ما شرعه من الاسباب الشك فشرعه في عدة من الصور حيث شا فاذا شك في الشاة المذكاة والميتة حرمتا معاً وسبب تحريمهما الشك واذا شك في الاجنبية واخته من الرضاعة حرمتا معاً ن وسبب تحريمهما الشك واذا شك في عين الصلاة المنسية وجبت خمس صلوات وسبب وجوبها هو الشك فاذا شك هل تطهر ام لا وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظاير التي ذكرها فالمتقرب في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع او النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر



لا شي منها معلوم بل الجميع مجهول مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فالاول يمنع التقرب ولا يتقرر معه حكم **والثاني** لا يمنع التقرب وتتقرر معه الاحكام كما رايت في هذه النظاير ن واندفع سوال هذا السايل وصح الاجماع ونقل العلما فيه وما اورده من النقوض عليهم لا يرد ولا ندعي ان صاحب الشرع نصب الشك سبباً في جميع صوره بل في بعض الصور بحسب ما يدل عليه الاجماع او النص

و قد يلغي صاحب الشرع الشك فلا يجعل فيه سببا كمن شك هل
طلق امراته ام لا فلا شي عليه و الشك لغو ومن شك هل سهى على عدم
اعتباره فيهما كما اجمعوا على اعتباره فيما تقدم ذكره من تلك الصور ن
وقسم ثالث اختلف العلما في نصبه سببا كمن شك هل احدث ام لا فاعتبره
مالك رحمه الله دون الشافعي ومن شك هل طلق ثلاثا او اثنتين الزمه مالك
الطلقه المشكوك فيها دون الشافعي رحمه الله ومن حلف يمينا وشك ما
هي الزمه مالك جميع الايمان فقد صار الشك ثلاثه اقسام مجمع على
اعتباره ومجمع على الغايه ومختلف فيه ويتضح لك الفرق ايضا بين الشك
في الاسباب وبين الاسباب في الشك بذكر ثلاث مسايل ه المسله
الاولى قال بعض العلما اذا نسي صلاة من الخمس فانه يصلي خمسا وتصح
نيته مع التردد والقاعدة ان النيه لا تصح مع التردد واستثنيت هذه
الصوره لتعذر جزم النيه فيها وليس الامر كما قالوا بل المصلي جازم بوجوب
الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب
جزم المكلف بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك
في جهة الكعبه وقلنا يصلي اربع صلوات جزمنا بوجوب اربع عليه
بسبب الشك ويصلي الاربع بنيه جازمة وكذلك من التبست عليه
الاجنبيه باخته والمذكاة بالميته فانه جازم بالتحريم لوجود سببه
الذي هو الشك

لا صلاة اه ولا شي عليه والتابعي
تصح صورتان من الشك الشافعي

الذي هو الشك وكذلك من التبست عليه الاواني والثياب وقلنا
يجتهد فانه يجزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا تردد في شي من هذه
الصور البته بل القصد جازم والنيه جازمه وقس على ذلك بقيه المظاير
مما تقدم ن المسله الثانيه من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا
ام اربعا فانه يجعلها ثلاثا ويصلي ركعه ويسجد سجدتين بعد السلام مع
ان القاعدة ان من شك هل سهى ام لا لا سجود عليه وهنا يجوز ان يكون
زاد وان لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد ام
لا لم يسجد فتصير هذه المسله من اعظم المشكلات ويتعذر الفرق بين
من شك هل سهى ام لا وبين هذه الصورة ولقد ذكرت هذا الاشكال
لجماعة من الفضلا الاعيان فلم يجدوا عنه جوابا ثم انه كيف يصلي هذه الركعه
التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف ينوي التقرب بها مع عدم
الجزم بوجوبها ويجوز ان يكون محرمة خامسه وان يكون رابعه واجبه ومع
التردد لا جزم والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع جعل
الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد
السلام ويدل على ذلك ان القاعدة ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضي عليه
ذلك الوصف لذلك الحكم وصاحب الشرع قد رتب هذه الاحكام على الشك
فقال اذا شك احدكم في صلاته فلم يدر اصلى ثلاثا او اربعا فليات بركعة

ويسجد سجدتين يرغم بهما الشيطان فرتب الاحكام المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل التسبيبه كما لو قال اذا سها احدكم فليسجد او اذا ما احدث فليتوضا ونحوه فانه لا يفهم عنه الا سببيه الاوصاف المتقدمه لهذه الاحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو فعلى هذا تكون اسباب السجود ثلاثه الزياده والنقصان والشك وهذا الثالث قل من يفطن له فتامله ولا تجد ما يسوغ على مقتضى القواعد غيره وبه يظهر الفرق بين الشك في سببيه السهو وبين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك هو الذي جعله الشرع محل السببيه فذكرته بعد العبادة ليحسن التقابل بينهما وبين الاول طردًا وعكسًا **المسئله** الثالثه وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلا توضا وصلى الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء ثم احدث وتوضا وصلى العشا ثم تيقن انه ترك مسح راسه من احد الوضوءين لا يدري ايهما هو فسال العلما فقالوا له يلزمك ان تمسح راسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليفعل ذلك فنسي مسح راسه وصلى الخمس ثم جا يستفتي عن ذلك من سئله اولا فقال له اذهب وامسح راسك وصلى العشا وحدها فاشكل ذلك على جماعة من فقها العصر وقالوا الشك موجود في الحالين فكيف امر اولا باعادة الصلوات كلها وفي ثاني الحال امر باعادة العشا وحدها

الجواب ان المسح المذكور ان كان من وضو الصلوات الاربع فقد اعادها بوضو العشا بعد ان استفتى اولا فبرئت الذمه منها وان كان من وضوء العشا فقد برئت الذمه منها بوضوها الاول فقد برئت الذمه منها على التقديرين ولم يبق الشك الا في العشا فعلى تقدير ان يكون المسح نسي من وضوئها يكون باقيًا في ذمته لانه انما صلاها بوضو واحد وهو وضوءه واما غيرها من الصلوات فقد صلى بوضوين فتصح اما بالاول واما بالثاني بخلاف العشا فلذلك اختلف جواب المفتي قبل الاعادة وبعدها ن ن

الفرق الخامس والاربعون

بين قاعدة قبول الشرط وبين قاعدة التعليق على الشرط الحقايق في الشريعه اربعه اقسام ما يقبل الشرط والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه **اما القسم الاول** فالطلاق والعتاق ونحوهما فيقبل الشرط بان يقول انت حر وعليك الف او انت طالق وعليك الف فهذه صوره تقبل الشرط فيلزم ذلك اذا اتفقا عليه وينجز الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على الشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر فلا ينجز طلاق ولا عتاق الان حتى يقع الشرط **واما القسم الثاني** الذي لا يقبلهما فالايمان بالله تعالى والدخول في الدين فانه لا يقبل الشرط

فلا يصح اسلمت على ان لى ان اشرب الخمر او اترك الصلوة ونحوها يسقط شرطه
الذي قرن به اسلامه **واما** عدم قبوله للتعليق على الشرط فقوله ان كنت
كاذبا في هذه القضيه فانا مسلم اومومن او ان لمرات بالدين في وقت كذى ونحو
ذلك من الشروط التى تعلق عليها فلا يلزم اسلام اذا وجد ذلك الشرط بل
يبقى على كفره بسبب ان الدخول في الدين يعتمد الجزم بصحته والمعلق ليس
جازما وهذا متجه في اهل الذمه اما الحربيون فيحسن نلزمهم الاسلام قهرا بالسيف
فجاز ان نلزمهم في هذه الحالة **واما** القسم الثالث وهو الذي يقبل الشرط
دون التعليق عليه فكالبيع والاجارة ونحوهما فانه يصح ان يقال بعتك على ان
عليك ان تاتى بالرهن او الكفيل بالثمن او غير ذلك من الشروط المقارنه لتنجيز
البيع ولا يصح التعليق عليه بان يقول ان قدم زيد فقد بعتك ولا اجرتك بسبب
ان انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى انما يكون مع الجزم ولا جزم مع التعليق
لان شان المعلق عليه ان يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول
كمقدم الحاج وحصاد الزرع ولكن الاعتبار في ذلك بجنس الشرط دون انواعه
وافراده فلوحظ المعنى العام دون خصوصيات الانواع والافراد **واما**
القسم الرابع وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون مقارنته فكالصلاة والصوم
ونحوهما فلا يصح ادخل في الصلاة على ان لي ان لا اسجد او اسلم بعد سجده ونحو
ذلك ن وادخل في الصوم على ان لي الافطار على بعض يوم فلا يصح شي من
ذلك ويصح تعليقه

ذلك ويصح تعليقه على الشرط فيقول ان قدم زيد فعلي صوم شهر او صلاة
مائة ركعه ونحوها من الشروط في النذور فهذه الاقسام الاربعة في هاتين القاعد تن
تدور عليها التصرفات في الشريعة ويعلم بذلك انه لا يلزم من قبول التعليق
قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق وتطلب المناسبه في
كل باب من ابواب الفقه على وفق ذلك الحكم في تلك المواطن ن ن

الفرق السادس والاربعون

بين قاعدة ما يطلب جمعه وافتراقه وبين قاعدة ما يطلب افتراقه دون جمعه
وبين قاعدة ما يطلب جمعه دون افتراقه ن المطلوبات في الشريعه ثلاثة
اقسام **القسم الاول** ما يطلب وحده ومع غيره كالايمان بالله تعالى ورسوله
فانه مطلوب في نفسه وهو شرط في كل عباده والشرط مطلوب لحصول
المشروط فالايمان مطلوب الجمع مع كل عبادة غير انه قد يكتفى منه بالايمان
الحكمي تخفيفا على العبد فان استحضاره في كل عبادة وفي جميع اجزايها مما يشق
على المكلف فيكتفى بتقدمه فعلا ثم يستصحب حكما كالدعاء مطلوب في نفسه
والسجود في الصلاة مطلوب في نفسه والجمع بينهما مطلوب وكالتسبيح ك
والتهليل والتعظيم والاجلال كل منهما مطلوب في نفسه كالركوع في
الصلاة مطلوب في نفسه ايضا والجمع بينهما مطلوب في نفسه ونحو هذه
النظاير ن **القسم الثاني** وهو ما يطلب مفردا دون جمعه مع غيره

فاعلم ان المطلوبين في الشريعه قد يكون الجمع بينهما غير مطلوب وربما
كان منهيًا عنه وقد يكون الجمع بينهما مطلوبًا كما تقدم مثال هذا القسم قراة
القران القراة مطلوبه والركوع والسجود مطلوبان ومع ذلك فقد ورد
النهي عن الجمع بينهما لقوله عليه السلام نهيت ان اقرا القران راكعًا او
ساجدًا عكس ما ورد في الدعاء مع السجود لقوله عليه السلام اما الركوع
فعظموا فيه الرب واما السجود فاكثروا فيه من الدعا فقمن ان يستجاب
القسم الثالث ما يطلب جمعه دون افتراقه فكالركوع مع السجدتين
في الصلاة فان ذلك مطلوب الجمع ولم يشرع التقرب باحدهما منفردًا
او كالوقوف بعرفة مع رمي الجمار كل واحدٍ منهما مطلوب مع الاخر
وليس مطلوبًا منفردًا او كالحلاق مع الحج او العمرة ليس قربه على انفراده
والجمع بينهما قربة ونحو ذلك مما يدل الاستقرا عليه فهذه تمثيل هذه
الاقسام واما وجه المناسبه في هذه المواطن باعتبار هذه الاحكام
فقد يحصل وقد لا يحصل ويكون ذلك تعبدًا لا يطلع حكمه فالايمان
لما كان الاصل في كل تقرب اشترط جمعه ليتحقق التقرب فان التقرب
بالعبادة فرع التصديق بالامر بها والجمع بين الفرع واصله مناسب واما
الدعا مع السجود والثنا مع الركوع فمبني على قاعدة وهي ان الله تعالى
امر عباده ان يتقربوا اليه على حسب ما جرت العاده به مع الاماثل
والملوك والاكابر

والملوك والاكابر فان الطاعات كلها والمعاصي كلها نسبتها الى الله تعالى
نسبة واحدة لا تزيده الطاعات ولا تنقصه المعاصي وانما امر عباده لتظهر
منهم الطواعيه على حسب العاده مع الاكابر ولذلك كان السجود في العادة
ابلغ من الركوع قال عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه تعالى اذا كان
ساجدًا وكان بذل الدينار افضل من بذل الدرهم في الصدقة لانه في
العادة ابلغ وارتكاب المشاق في تحصيل المامور يكون موجبًا لمزيد الاجر لانه
في العادة يدل على المبالغه في الطواعية فقال عليه السلام افضل العبادة
احمزها اي اشقها ولما جرت عادة الناس مع الملوك ان يقدموا الثنا عليهم
قبل الطلب منهم تطييبًا لقلوبهم واستعطافًا لانفسهم جعل الله سبحانه وتعالى
الثنا والتمجيد له في الركوع وجعل الدعاء في السجود بعد الثنا ولهذا المعنى
لما سيل سفيان ابن عيينه عن قوله عليه السلام افضل الدعا دعا يوم عرفه
قال لا اله الا الله فقيل له هذا الثناء فاين الدعاء فانشد ابيات اميه بن ابي
الصلت

ااطلب حاجتي ام قد كفاني حياوك ان شيمتك الحياءُ
اذا اثنى عليك المرء يومًا كفاه من تعرضك الثناءُ
كريم لا يغيره صباح عن الخلق الجميل ولا مساءُ

يعني فلما كان الثنا يحصل من الكريم ما يحصله الدعاء سمى الثنا على الله تعالى
دعا لانه اكرم الاكرمين وقد جا في الحديث عن رسول الله صلى الله

عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انه قال من شغله ذكرى عن مسألتى اعطيته
افضل ما اعطى السايلين فهذا وجه المناسبة فى الثناء والركوع والسجود
واما المنع من الجمع بين القراءة والركوع فلان القراءة جعل لها الشرع موطنا وهو
القيام لانه حالة استقرار ويتمكن فيه التفكر من التامل لمعانى القران والانعاظ
بوعيدها ووعدها والتفكر فى معانيها على اختلافها مع حسن الاقبال على
الله تعالى بالمناجاة وهذه الاحوال لا تناسب الركوع والسجود لضيق النفس
وضجرها فى حالة الانحنا بانعصار الاعضا وحبس النفس فناسب المنع من
القراءة فى هذين الموطنين ولان القراءة لما عين لها موطن ناسب ان يعين
بقيه المواطن لغيرها من الثنا المحض والدعاء المحض فان القراءة قد لا تكون
ثناء ولا دعاء فتشتمل الصلاة على جميع انواع القربات ولا يختص بنوع
معين فتكون حينيذ افضل الاعمال كما جا فى الحديث افضل اعمالكم الصلاة
وهذه المواطن الثلاث مناسبة كل واحد منها لما وضع فيه فالقراءة فى القيام
للتمكن والدعا فى السجود لفرط القرب والثنا مثله لانه عادة الملوك
واما كون الركوع لا يتقرب به وحده بخلاف السجدة فانها شرعت قربة فى الواحد
التلاوة وشكر النعم عند من نوى سجدة الشكر وان الشافعى رحمه الله
يراها دون مالك رحمه الله فوجه المناسبة فى المنع من التقرب بالركوع
وحده لم اقف فيه على شى ولا يبعد انه تعبد وكذلك اركان الحج التى لا
يتقرب بها منفرد

يتقرب بها منفردة الغالب عليها التعبد بخلاف الطواف فانه شرع قربة وحده
دون السعى فانه لا يشرع وحده قربه وان كان قد اشترط مع الطواف الصلاة ركعتان
وعلى هذه القاعدة والفروق يبتنى قول القايل لو لم يكن الصوم شرطاً فى الاعتكاف
لما صار شرطاً له بالنذر كالصلاة ولكنه اذا نذر ان يعتكف صايماً لزمه ذلك ووجب
الصوم فصحة هذا الكلام مبنى على قاعدتين القاعدة الاولى النذر لا يوثر
الا فى المندوب فلما اثر النذر فى وجوب الصوم مع الاعتكاف اذا نذره دل
ذلك على انه مطلوب ان يجمع بينهما والقاعدة الثانية انه اذا نذر ان يصلى
صايماً لم يلزمه ذلك لان الجمع بين الصلاة والصوم غير مطلوب وان كان واحد
منهما مطلوباً فى نفسه فلذلك لم يوثر النذر فى الجمع بين الصلاة والصوم د

الفرق السابع والاربعون

بين قاعدة المامور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهى عنه لا يصح مع التخيير
وسر الفرق بين هاتين القاعدتين ان المامور به مع التخيير كخصال
الكفارة يكون الامر فيه متعلق بمفهوم احدها الذى هو قدر مشترك بينهما
لصدقه على كل واحد منهما فيكون المشترك متعلق الامر ولا تخيير فيه والخصوصيات
متعلق التخيير ولا وجوب فيها فمفهوم احدها الذى هو قدر مشترك بينهما
لا تجوز تركه البته لان تركه بترك الجميع وهو خلاف الاجماع والخصوصيات
متعلق التخيير لانه لا يجب عليه عين العتق ولا عين الكسوه ولا عين الاطعام

بل له ترك كل واحد من هذه الخصوصات بفعل الاخر وتخرج عن العهدة بفعل
المشترك في ايها شا فان اعتق حصل مفهوم احدها الذي هو قدر مشترك بينهما
ولذلك ان كسى او اطعم **واما** النهي عن المشترك الذي هو مفهوم احدها القاعدة
يقتضي ان النهي متى تعلق بمشترك حرمت افراده كلها فاذا حرم الله تعالى مفهوم
الخنزير حرم الله كل خنزير او مفهوم الخمر حرم كل خمر والسبب في ذلك انه
لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمنه المشترك فيلزم المحذور ولذلك يلزم
من تحريم المشترك تحريم جميع الافراد ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب كل
فرد بسبب ان المطلوب هو تحصيل تلك الماهية المشتركة واذا حصل فرد منها
حصلت في ضمنه واستغنى عن غيره فلذلك لا يلزم من ايجاب المشترك
ايجاب افراده كلها فصح التخيير مع الامر بالمشترك ولم يصح التخيير مع النهي
عن المشترك فهذا هو سر الفرق فان قلت ــــــ قد وقع النهي مع التخيير
في الاختين فان الله تعالى حرم لنا عليه احداهما لا بعينها ولا يعني بتحريم
المشترك الا ذلك وحرم اما الام او ابنتها من غير تعيين واوجب
احد الخصال في الكفارة واذا وجبت واحدة لا بعينها حرمت واحدة
لا بعينها فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهي وبين التخيير **قلت** ــــ
هذا محال عقلا ومن المحال عقلا ان يفعل الانسان فردا من جنس او نوع او
كل مشترك من حيث الجملة ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لان الجزئي
فيه كلي

فيه الكلي بالضرورة وفاعل الاخص فاعل الاعم فلا سبيل الى الخروج عن العهدة
في النهي الا بترك كل فرد والتخيير مع النهي عن المشترك محال عقلا **واما** ما
ذكرتموه من الصور فوهم ن اما الاختان والام وابنتها فلان ذلك التحريم
انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد ولما كان المطلوب ان لا تدخل
ماهية المجموع في الوجود والقاعدة العقلية أن عدم الماهية تحقق باي
جزء كان من اجزايها لا بعينه فلا جرم اي اخت تركها خرج عن عهدة النهي
عن المجموع يكفي فرد من افراد ذلك المجموع فهذا هو السبب لا لان التحريم
تعلق بواحدة لا بعينها بل تعلق بالمجموع وتخرج عن العهدة بواحدة لا بعينها فتامل
الفرق فخلافه محال عقلا والشرع لا يرد بخلاف العقل ولا بالمستحيلات
وكذلك نقول في خصال الكفارة لما اوجب الله تعالى المشترك حرم ترك
الجمع لانه يستلزم ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة لا بعينها من
الخصال فلا تجد شيا على هذه الصورة الا وهو متعلق بالمجموع لا بالمشترك
فتامل ذلك التفسير فلذلك صح التخيير في المامور ولم يصح في المنهي عنه
وانما يقع في الخروج عن عهدته لا في اصل النهي فتامل ذلك مع ان الشيخ سيف
الدين في الاحكام له الموضوع في اصول الفقه حكى عن اصحابنا صحة النهي
مع التخيير كالامر وحكى عن المعتزلة منعه والحق مع المعتزلة في هذه المسالة
دون اصحابنا الا ان يريدون التخيير في الخروج عن العهدة كما تقدم

لانه فهم عن الشيخ انه لا بد من الخروج عن عهدة التحريم

فلا يبقى خلاف بين الفريقين هـ

الفرق الثامن والاربعون

بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية بين الاشيا المخير بينهما وبين قاعدة التخيير
الذي لا تقتضي التخيير وجمهور الفقها يعتقدون ان صاحب الشرع او غيره
اذا خير بين اشيا يكون حكم تلك الاشيا واحدا وان لا يقع التخيير الا بين
واجب وواجب او مندوب ومندوب او مباح ومباح وكذلك هو مسطور
في كتب اصول الفقه وليس الامر كذلك بل هنالك تخيير يقتضي التسويه
وتخيير لا يقتضيه وتحرير الفرق بين القاعدتين ان التخيير متى وقع
بين الاشيا المتباينه وقعت التسويه التسويه او بين جزو وكل او اقل واكثر
لم تقع التسويه ويتضح هذا الفرق بذكر اربع مسايل ن المسلة الاولى
تخيره تعالى بين خصال الكفاره في اقتضى ذلك التسوية في الحكم وهو الوجوب
في المشترك بينهما وهو مفهوم احدها والتخيير في الخصوصات وهو العتق
والكسوة والاطعام فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير والخصوصات
متعلق التخيير من غير ايجاب وعلى كل تقدير فحكم كل خصلة من الخصال حكم
الخصلة الاخرى لانها امور متباينة ن المسله الثانيه قوله تعالى يا ايها
المزمل قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه ورتل القران
ترتيلا ن قال العلما خيره الله تعالى بين الثلث والنصف والثلثين
لان قوله تعالى

لان قوله تعالى او انقص منه قليلا اي انقص من النصف والمراد الثلث او زد
عليه اي زد على النصف والمراد بالزيادة على النصف السدس فيكون المراد
الثلثين كذلك وقع في تفسير هذه الايه وهذا تخيير وقع بين ثلاثة اشيا
كخصال الكفارة ومع ذلك فالثلث واجب لا بد منه والنصف والثلثان
مندوبان يجوز تركهما وفعلهما اولا فقد وقع التخيير بين الواجب والمندوب
بسبب ان التخيير وقع بين اقل واكثر والاقل جزء فهذا مفارق للتخيير بين
خصال الكفارة فتامله فهو لا يكاد يخطر بالبال لان التخيير يقتضي التسويه
مطلقا المسلة الثالثه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلاة الايه خير الله تعالى المسافر بين ركعتين واربعه والركعتان ن
واجبتان جزما والزايد ليس بواجب لانه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون
واجبا واما الركعتان فلا يجوز تركهما اجماعا وقد وقع التخيير بين الواجب
وما ليس بواجب وهو خلاف المتعارف المعهود من القاعدة وسببه ان
التخيير وقع بين جزء وكل لا بين اشيا متباينه المسله الرابعه اجمعت
الامه على ان صاحب الدين على المعسر مخير بين النظر والابرا وان الابرا افضل في
حقه واحدهما واجب حتما وهو ترك المطالبه والابرا ليس بواجب والسبب
في هذا ان الابرا تضمن النظرة وهو ترك المطالبه فصار من باب الاقل والاكثر
وهذه المسلة مستثناة من قاعدتين احدهما قاعدة التخيير كما تقدم والثانيه

قاعدة ان الواجب افضل من المندوب فان المندوب في هذه الصورة وهو
الابرا افضل من الواجب الذي هو الانظار فتحرر حينئذ الفرق بين القاعدتين
وان التخيير اذا وقع بين المتباينات اقتضى التسويه او بين الاقل والاكثر والجزء
والكل لا يقتضي التسويه بل تحتم الاقل والجزء دون الزايد عليه ن ﻫ

الفرق التاسع والاربعون

بين قاعدة التخيير بين الاجناس المتباينه وبين قاعدة التخيير بين افراد
الجنس الواحد وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يرجع الى تحرير اصطلاح
العلما لا لمعنى يترتب عليه وذلك انهم يسمون خصال الكفارة واجبا مخيرا ولا
يسمون تخيير المكلف بين رقاب الدنيا في اعتاق الرقبه في كفارة الظهار وغيرها
واجبا مخيرا وكذلك التخيير بين شياة الدنيا في اخراج شاة من اربعين شاة
لا يسمونه واجبا مخيرا وكذلك دينار من اربعين والستره بثوب من ثياب
الدنيا والوضو بما من مياة الدنيا وغير ذلك لا يسمون ذلك واجبا مخيرا
بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة ونحوها وضابط الفرق بين القاعدتين ما
تقدم ان التخيير متى وقع بين الاجناس المختلفه فهو الذي اصطلحوا عليه
انه واجب مخير ومتى وقع بين افراد جنس واحد لا يكون هو المسمى بالواجب
المخير فالعتق والاطعام والكسوة اجناس مختلفه والغنم كلها جنس واحد
وكذلك الدنانير وغيرها من النظاير فهذا هو ضابط الفرق بين البابين

الفرق الخمسون

ﻫ الفرق الخمسون ﻫ

بين قاعدة التخيير بين شيين احدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة التخيير
بين شيين احدهما يخشى من عاقبته لا من عقابه هذا الموضع يشكل على جماعه
من الفضلا وتحريره وبسطه وتقرير الفرق بينهما بان نقول اما القسم
الاول فمتعذر الوقوع ولا يمكن ان يخير الله تعالى بين شيين واحدهما
يخشى من عقابه ويقول الله تعالى ان فعلت هذا بعينه عاقبتك فهذا لا يجتمع
مع التخيير ابدا واما ما يخشى عاقبته فوقوع التخيير فيه ممكن وواقع
وقد وقع ذلك فمنها ما وقع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الاسرا فجاءه
جبريل عليه السلام بقدحين احدهما لبن والاخر خمر وخيره بين شرب
ايهما شا منهما فاختار اللبن فقال له جبريل عليه السلام اخترت الفطره
ولو اخترت الخمر لغوت امتك فقال جماعه من الفضلا الغي حرام والفطرة
مطلوبه فكيف خير عليه السلام بين الحرام والمطلوب وجوده ومما يوكد
انه حرام ان التسبب للضلال حرام وشرب هذا القدح سبب ضلال
الامه كما قال جبريل عليه السلام فيكون حراما ومع ذلك فقد وقع
التخيير بينه وبين اللبن وهذا مشكل جدا فكيف تخير بين سبب الضلالة
وسبب الهدايه **الجواب** ان هذا من باب العاقبة لا من باب
العقاب والممتنع هو الثاني دون الاول وبسطه ان العقاب يرجع الى

نوع من الكلام النفساني فهو تحريم لا يجتمع مع الاباحه لانه ضدها والعاقبه
ترجع الى اثر قدرة الله تعالى وقدرة الله تعالى وما يخلقه في الحوادث
لا لخطابه وكلامه فلا مضادة بينهما وانما يضاد الاذن من الكلام المنع من
الكلام بدليل ان الامة مجتمعه على ان الانسان يخير بين سكنى احدى هاتين
الدارين مثلا او تزويج احدى هاتين المراتين او شرا احد هاذين الفرسين
فاذا اختار احدهما بمقتضى الاذن الشرعي الناشي عن الكلام النفساني امكن
ان يخبره المخبر عن الله تعالى انك لو اخترت ما تركته من الدارين او المراتين
او الفرسين لكان ذلك سبب ضلالك وهلاك مالك وذريتك وغير
ذلك من سو العقاب كما جا في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انما
الشوم في ثلاث المراة والدار والفرس وقال بحمله على ظاهره
جماعة من العلماء وكما جا في الحديث الاخر انه قيل له عليه السلام عن دار
يا رسول الله سكناها والعدد وافر والمال كثير فذهب العدد والمال
فقال عليه السلام دعوها ذميمه ولو لم ترد هذه الاحاديث فانا نجوز ان
يفعل الله تعالى ذلك في بعض الاشيا التي تلابسها ويجعل عاقبتها رديه ومع ذلك
لا ينافي ذلك التخيير الثابت بمقتضى الشرع الكاين في جميع هذه الصور كذلك
التخيير الواقع بين القدحين ليلة الاسرى هو محقق ولم يكن شي منهما محرما على
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ما ذون فيه باقدامه عليه ولو اقدم على ذلك
القدح من الخمر

حتى يتضح الفرق بين السؤالين التحريم والتخيير فلا تضاد الاذن ع

القدح من الخمر لم يكن اثما ولا عتاب فيه نعم فيه سو العاقبه وقد تقدم
انها ترجع الى اثر القدرة وما يخلقه الله تعالى في الحوادث من الضر
والنفع لا للمنع النفسي المنافي للتخيير فظهر الفرق بين التخيير مع العقاب
وبين التخيير مع سو العاقبه واتضح معنى الحديث الذي استشكله جمع كثير
من الفضلا وانه لموضع الاشكال لولا هذا الفرق ه

الفرق الحادي والخمسون ه

بين قاعدة الاعم الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم
الاخص عينا اشتهر بين النظار الفضلا في العقليات والفقهيات ان الاعم
لا يستلزم احد انواعه عينا وانما يستلزم الاعم مطلقا الاخص لا اخص معينا
وانما يستلزم مطلق الاخص لضرورة وقوعه في الوجود فان دخول الحقايق
الكليه في الوجود مجردة محال فلا بد لها من شخص يدخل فيه ومعه فلذلك صار
اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق الاخص وهو
اخص مالا اخص معينا وهذا هو القول المطرد بين الفقها والنظار ولا يكاد يختلف
منهم في ذلك اثنان وليس الامر كذلك بل الامر في ذلك مختلف وهما قاعدتان
مختلفتان وتحرير ضبطهما والفرق بينهما ان الحقيقه العامة تارة تقع في
رتب مترتبه بالاول والاكثر والجز والكل وتارة تقع في رتب متباينه
فمثال الاول مطلق الفعل اعم من المره الواحدة والمرات فالمرة ن

رتبه دنيا والمرات رتبه عليا لانها فوق المرة ومع ذلك فلا بد من دخول
الفعل في الوجود من المرة الواحده عينا لانه ان وقع في المرات وقعت
المرة وان وقع مرة واحده وقعت المرة الواحدة فالمرة الواحدة لازمة
لدخول ماهية الفعل بالضرورة والماهيه العاميه الكليه مستلزمه
لهذا النوع الاخص عينا بالضرورة ولذلك اخراج مطلق المال يدل بالالتزام
على اخراج الاقل عينا ولذلك هل اقل مع الكثر الماهيه الكليه المشتركه
بينهما يستلزم احد نوعيها فهو الاقل بالضرورة كما تقدم فهذا ضابط هذه القاعده
واما مثال قاعدة الاعم الذى لا يستلزم احد انواعه عينا فهذا
هو المهيع العام والاكثر في الحقايق الذى لا يكاد يعتقد غيره كالحيوان
فانه لا يستلزمه الناطق ولا البهيم من انواعه مع انه لا يوجد الا في ناطق
او بهيم ولا يوجد في غيرها وسبب عدم استلزامه لاحدهما عينا تباينهما
فاذا قلنا في الدار حيوان لا يعلم اهو ناطق او بهيم فكذلك حقيقه العدد لها نوعان
الزوج والفرد وهو لا يستلزم احدهما عينا فاذا قلنا مع زيد عدد من الدراهم
لا يشعر هل هو زوج او فرد لحصول التباين بين الزوج والفرد وكذلك اذا
قلنا كون انه حقيقته كليه لا اشعار للفظها بسواد ولا بياض لخصوصيه
نعم لا بد من خصوص لكن لا يتعين بخلاف القسم الاول يتعين فيه احد
الانواع وبهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول ان قول الموكل لوكيله

بع لا دلالة له

بع لا دلالة له على شى من انواع هذا اللفظ لا ثمن المثل ولا الفاحش ولا الناقص
وانما يتعين ثمن العادة لا من اللفظ فنقول اما قولهم ان ثمن المثل انما يتعين
من جهة العادة لا من جهه اللفظ فصحيح اما قولهم ان اللفظ لا اشعار له
بشى من هذه الانواع فليس كذلك بل يشعر بالثمن البخس الذى هو مطلق
الثمن لانه ادنى المراتب فلا بد منه بالضرورة فان اللفظ دال عليه بطريق
الالتزام والزايد على ذلك دال عليه العادة فظهر الفرق بين القاعدتين وحصل
من هذا الفرق والفرق المتقدم في التخيير ان ذوات الرتب مستثناه من قاعدتين
قاعدة التخيير فيختلف الحكم مع التخيير وقاعدة ان الاعم لا يستلزم الاخص
عينا فان الاعم فيها يستلزم الاخص عينا فتامل ذلك فهذا من نوادر المباحث

الفرق الثانى والخمسون

بين قاعدة خطاب غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين وتحرير
الفرق بينهما ان الاول لم يقع في الشريعه والثانى واقع والسبب في ذلك
والسر فيه ان خطاب المجهول يودى الى ترك الامر ويقول كل واحد من
المكلفين ما تعين على الامتثال فانه لم يتعين الخطاب ولا نص على فلا افعل لم
فيبطل مصلحه الامر وكذلك لما كان خطاب فرض الكفايه يقتضى من حيث
اللغة خطاب غير المعين كقوله تعالى ولتكن منكم امة الايه وقوله
تعالى فلولا نفر من كل فرقه طايفه الايه ونحو ذلك يقتضى نحا لجا غير

معين جعل صاحب الشرع الوجوب فى فروض الكفايه متعلقاً بالكل ابتدآ
على سبيل الجمع فاذا فعل البعض سقط عن الكل وسبب تعلقه بالكل ابتدا
ليلا يتعلق الخطاب بغير معين مجهول فيودى ذلك الى تعذر الامتثال
فاذا وجب على الكل ابتدآءً انبعثت داعية كل واحد للفعل ليتخلص عن
العقاب فهذا هو خطاب غير المعين تقرر انه غير واقع فى الشريعه واما
الخطاب بغير المعين فهو كثير جداً كالامر باخراج شاة غير معينه ودينار عن اربعين
ودينار من اربعين والستره بثوب فلم يعين الشرع فى هذه المواطن شيأ عشرين
من اشخاص ذلك المامور به لتمكن المكلف من ايقاع غير المعين فى ضمن
معين من ذلك الجنس وقيام الحجه عليه بسبب ذلك فلا يتعذر مصلحه
المامور به بسبب عدم تعين المامور به بخلاف عدم المامور الذى هو
المكلف فظهر الفرق بين خطاب غير المعين وبين الخطاب بغير المعين
ولنذكر من هذا الفرق مسئلتين المسئله الاولى قوله تعالى وليشهد عذابهما
طايفة من المومنين يقتضى ان المامور هاهنا غير معين وهو خلاف ما تقدم
والجواب عنه ان الامر متوجه على الجميع بالحضور عند حد الزناة فمتى
فعل ذلك طايفة من المومنين سقط الامر عن الباقى وهذا ليس ماخوذاً من اللفظ
بل من القاعدة الاجماعيه التى تقدمت المسئله الثانيه قوله تعالى اجتنبوا
كثيراً من الظن ان بعض الظن اثم اشارة الى ظن غير معين بالتحريم والخطاب
بغير المعين

بغير المعين تجوز من حيث انه غير معين غير ان هاهنا سوالين من جهة اخرى
السوال الاول ما ضابط هذا الظن فان صاحب الشرع اذا حرم
شياً ولم يعينه من جنس له حالتان تارةً يدل بعد ذلك على تعينه
وتارة يحرم الجميع ليجتنب ذلك المحرم فما الواقع هاهنا من هذين القسمين
السوال الثانى الظن يهجم على النفس عند حضور اسبابه
والضرورى لا ينهى عنه فكيف صح النهى عنه هاهنا الجواب
عن الاول ان نقول لنا هاهنا طريقان احدهما ان نقول المحرم الجميع
حتى يدل الدليل على اباحه البعض فيخرج من العموم كما اذا حرم الله تعالى
اخته من الرضاعه واختلطت باجنبيات فانهن يحرمن كلهن وكذلك
الميتة مع المذكيات اذا اختلطن فاذا دل الدليل بعد ذلك على اباحه
الظن عند اسبابه الشرعيه لا بشاه ولم نجتنبه كان ذلك تخصيصاً لهذا
العموم وذلك كالظن الماذون فيه عند سماع البينات والمقومين
والمفتين والرواة للاحاديث والاقيسة الشرعيه وظواهر العمومات
فان هذه المواطن كلها تحصل الظنون الماذون فى العمل بها فاى شئ من
الظنون دل الدليل عليه اعتبرناه وما لا دليل عليه بقيناه تحت نهى الايه
الطريق الثانى فى الجواب عن السوال ان نقول لا نقول بالعموم فى تحريم
جميع الظنون بل نقول هذا البعض المشار اليه بالتحريم من الظن بعينه

بالادلة الشرعية فمهما دل الدليل على تحريم ظن حرمناه كالظن الناشي
عن قول الفاسق والنسا في الدما وغيرها من المثيرات للظن التي حرم علينا
اعتبار الظن الناشي عنها ولم يدل فيه دليل على تحريمه قلنا هو مباح عملا
بالبراة فهذا هو الجواب عن السؤال الاول **واما الجواب** عن السوال
الثاني فنقول قاعدة وهي ان الخطاب في التكليف لا يتعلق الا بمقدور مكتسب
دون الضروري اللازم الوقوع او اللازم الامتناع فاذا ورد خطاب وكان
متعلقه مقدورا حمل عليه نحو اقيموا الصلاة او غير مقدور صرف الخطاب
لثمرته او لسببه مثال ما يحمل على ثمرته قوله تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين علي صح
الله فالرافة امر يهجم على القلب قهرا عند حصول اسبابها فيتعين الحمل على الثمرة
والاثار وهو تنقيص الحد فيصير معنى الاية لا تنقصوا الحد قاله ابن عباس
رضي الله عنه ويكون من مجاز التعبير بالسبب عن المسبب ومثال ما هو غير
مقدور ويحمل على سببه قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم والمغفرة
مضافة الى الله تعالى ليست مقدورة للعبد فيتعين الحمل على سبب المغفرة
فيصير معنى الكلام سارعوا الى سبب مغفرة من ربكم فتكون من باب الاضمار
او عبر بالمغفرة عن سببها فتكون من مجاز التعبير بالمسبب عن السبب
على الاول وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن والطلاق الذي هو
التحريم غير مقدور للعبد لانه كلام الله تعالى وصفته القديمه فيتعين
حمله على سببه

حمله على سببه الذي هو قول الزوج انت طالق ويكون من باب التعبير بالمسبب
عن السبب ن وقوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون والموت لا ينهى
عنه فيتعين حمله على سبب يقتضي حصول الموت في حالة الاسلام وهو تقديم
الاسلام قبل ذلك والتصميم عليه فياتي الموت حينيذ في حالة الاسلام وهو
كثير في الكتاب والسنه ولسان العرب وكذلك ها هنا لما تعذر حمل الامر
على الظن نفسه تعين حمله على اثاره من باب التعبير بالسبب عن المسبب
واثاره التحدث عن الانسان بما ظن فيه او اذيته بطريق من الطرق بل يكف
عن ذلك حتى يوجد شي شرعي يبيح ذلك ن

الفرق الثالث والخمسون

بين قاعدة اجزا ما ليس بواجب عن الواجب وبين قاعدة تعيين الواجب
اما اجزا ما ليس بواجب عن الواجب فهو خلاف الاصل فلو صلى الانسان
الف ركعة ما اجزت عن صلاة الصبح او دفع الف دينار صدقة لا تجزي عن
دينار الزكاة وغير ذلك وقد وقع في المذهب في سبع مسايل اذا توضا مجددا
ثم ذكر انه كان محدثا هل تجزيه ام لا قولان والمذهب عدم الاجزا ن
الثاني اذا اغتسل للجمعه ناسيا للجنابه المذهب عدم الاجزا وقيل
تجزي ن **الثالثة** اذا نسي لمعة من الغسلة الاولى في وضويه وكان
غسلها بنية الفرض هل تجزيه اذا غسل الثانيه بنيه السنه قولان المذهب

المسايل التي تجزي عن الواجب
الاول

مقتضاه عدم الاجزا لا لتجديد ن **الرابعة** اذا سلم من اثنتين ساهياً
ثم قام يصلي ركعتين بنية النافله هل تجزيه عن ركعتي الفرض قولان **الخامسه**
اذا ظن انه سلم من فرضه فصلى بقيه صلاته بنية النافلة هل تجزيه ام لا قولان
السادسه اذا سهى عن سجدة من الركعه الاولى وقام الى خامسة ساهياً هل
تجزيه عن سجدة الركعه التى نسى منها السجده قولان **السابعة** اذا نسى طواف
الافاضة وقد طاف طواف الوداع وراح الى بلده اجزاه طواف الوداع
عن طواف الافاضه فهذا هو الذى رايته وقع في هذه القاعدة فى المذهب ق
واما قاعدة تعيين الواجب فليس على خلاف الاصل وتحريره انه يعتقد ان
العبد والمراة والمسافر ونحوهم ممن لم تجب عليهم الجمعة واذا حضروها
اجزت عنهم مع انها غير واجبة فيكون من باب اجزاء ما ليس بواجب عن
الواجب وليس كذلك بل الواجب عليهم احدى الصلاتين اما الظهر واما
الجمعه فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين وهو مفهوم احداهما
كالواجب فى خصال الكفارة احدي الخصال فاذا احرم العبد بالجمعة فقد
احرم باحدي الصلاتين وعين ذلك المشترك فى احدى نوعيه كما
يعين المكفر احدي الخصال بالعتق فهو معين للواجب لا فاعل لغير الواجب
من كل وجه فاجزاه عن الواجب بل عين الواجب هاهنا هو خصوص
الجمعه لا مطلق احدي الصلاتين فالجمعه مشتمله على امرين خصوص

غير الواجب

غير الواجب وهو كونها جمعه وعموم واجب وهو كونها احدي الصلاتين
فاجزات عن الواجب من جهة عمومها الواجب لا من جهه خصوصها
الذي ليس بواجب كما ان للمكفر عن اليمين بالعتق في عتقه امران خصوص
وهو كونه عتقاً وعموم وهو كونه احدي الخصال الثلاث فيجزى
العتق عنه من جهة عمومه الواجب لا من جهة خصوصه الذي ليس
بواجب وهذا ليس على خلاف الاصل بخلاف القاعدة الاولى في الامتناع
ويتمهد الفرق باربع مسايل اخرى **المسئلة** الاولى قالوا العبد لا يوم في
الجمعه لان المذهب ان المفترض لا ياتم بالمتنفل فقيل اذا حضرها صار من
اهلها ووجبت عليه بالشروع فصار مفترضاً فما ايتم الحر الا بمفترض قيل
انما تجب بالشروع فيكون الشروع غير واجب فيقع الايتمام به فيه وهو
غير واجب فاذا كان الشروع غير واجب فقد اجزاته تكبيرة الاحرام
وهي غير واجبة عليه لخصوص الجمعه عن الواجب وغير الواجب لا يجزى
عن الواجب فكيف اجزاته تكبيرة احرامه فقيل تكبيرة الاحرام ايضاً
فيها خصوص وهو كونها بالجمعه وعموم وهو كونها تكبيرة احرام
فالواجب على العبد تكبيرة احرام اما بالجمعه واما بالظهر فاذا احرم
بالجمعه فقد عين الواجب عليه في احرام خاص وكذلك نقول اذا احرم
بالظهر الرباعيه ايضاً خصوص احرامه غير واجب بل تعيين الواجب

واذا عقلت ذلك في تكبيرة الاحرام فاعقله في بقيه اركان الصلاة ففي الركوع
خصوص غير واجب وعموم واجب وفي السجود خصوص غير واجب وهو
كونه في جمعة او في ظهر وعموم واجب وهو مطلق السجود ولذلك
بقيه الاركان فيكون الحر اذا اقتدى به الخصوصات عليه واجبه وهي
على العبد غير واجبة فيكون من باب اقتدا المفترض بالمتنفل فيمتنع على المذهب
واعلم ان مقتضى هذا البحث ان لا يقتدي الحر بالعبد في ظهر يوم الجمعة
اذا صلى اربعا ايضا لانه غير مفترض في الخصوصات بخلاف الاقتدا به
في ظهر غير يوم الجمعة فانه مفترض في الخصوصات والعمومات فاستوى
الحر معه في ذلك فصح الاقتداء مع اني لم اذكر اني رايت في هذا الفرع
منقولا غير انه مقتضى المذهب ويلحق بالعبد في هذه المباحث المسافر
والمراة ونحوهما حرفا بحرف فلا حاجة الى تعريد المسايل بذكرهم المسئله
الثانيه المسافر في رمضان يجب عليه احد الشهرين اما شهر الاداء
واما شهر القضاء فاذا اختار صوم رمضان فهو فاعل الخصوص غير
واجب وهو كونه رمضان وعموم واجب وهو كونه احد الشهرين
فاجزا عنه من جهة انه من احد الشهرين لا من جهة كونه رمضان عليه
وكذلك اذا اختار شهر القضا خصوصه ليس واجبا غير انه يتعين
عليه خصوص القضا لتعذر غيره لا لانه واجب بطريق الاصاله ففرق

بين قضا رمضان

بين قضا رمضان على المفرط الذي تعين في حقه الاداء وبين القضا
في حق المسافر ان القضا على المفرط واجب بخصوصه وعمومه بسبب
واحد وهو الفطر في رمضان وعلى المسافر بسببين احدهما رويه
الشهر فانها اوجبت العموم الذي في القضا وهو كونه احد الشهرين
وثانيهما خروج شهر الاداء ولم يصم فانه يوجب خصوص القضا
فتامل هذا الفرق المسئله الثالثه المريض اذا كان يقدر على
الصوم لكن مع مشقة عظيمة لا يخشى معها على نفسه ولا عضو من
اعضايه فهذا يسقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لاجل المشقة ويبقى
مخاطبا باحد الشهرين اما شهر الادا او شهر القضا ويتعين القضاء
في حقه بالسببين المتقدمين كما تقدم في مسئلة العبد حرفا بحرف وان
كان يخشى على نفسه او عضو من اعضايه او منفعة من منافعه فهذا يحرم
عليه الصوم ولا نقول انه يجب عليه احد الشهرين بل يتعين الادا للتحريم
والقضا للوجوب ان بقي مجتمع الشرايط في زمن القضا فان اقدم وصام
وفعل المحرم لا يمكن ان يقال انه عين الواجب بعد عمومه كما تقدم فهل يجزي
عنه ن قال الغزالي في المستصفى يحمل على عدم الاجزا لان المحرم
لا يجزي عن الواجب ويحتمل الاجزا كالصلاة في الدور المغصوبه فانه
متقرب الى الله تعالى بترك شهوتي فمه وفرجه جان على نفسه كما ان

المصلي في الدار المغصوبة متقرب الى الله تعالى بسجوده وركوعه وتعظيمه
واجلاله وجان على صاحب الدار وهو تخريج حسن ن **المسئلة** الرابعة الصبي
اذا صلى بعد الزوال ثم بلغ في القامة قال مالك يجب عليه ان يصلي مرة اخرى
لان سبب الوجوب وجد في حقه وهو ما قارنه من اجزا القامة في زمن بلوغه
وما ليس بواجب وهو ما اوقعه اولا لا يجزي عن الواجب الذي توجه عليه
ثانيا ان **قال** الشافعي رحمه الله لا يجب عليه الصلاة لان الزوال مثلا انما
جعله الله تعالى سببا لوجوب الصلاة واحدة وقد فعلها فلو اوجبنا عليه
صلاة اخرى لكان الزوال سببا لصلاتين وهو خلاف الاجماع **جوابه**
ان القامة كلها اسباب فجميع اجزايها ظرف للوجوب وسببا للوجوب
كما تقدم البحث في هذا الفرق فالجزء الاول من القامة في حق الصبي سبب للنفل
والجزء الذي قارنه بعد البلوغ سبب للوجوب في صلاة اخرى ونحن نمنع ان
الزوال لا يكون سببا لصلاتين لانه اما ان يدعيه في كل صورة فيكون ذلك
مصادرة على صورة النزاع وان ادعاه فيما عدا صورة النزاع فلا يمكنه الحاق
صورة النزاع بصورة الاجماع الا بالقياس فاذا قاس فرقنا بان صورة النزاع
وجد فيها حالتان تقتضيان الوجوب والندب وهما الصبا والبلوغ بخلاف
صورة الاجماع ليس فيها الا حالة واحدة فكانت الصلاة واحدة لاتحاد
الشرط اما مع تعدد الشرط واختلافه جاز اختلاف المشروط والصبا

شرط في توجه

شرط في توجه الندب والبلوغ شرط في توجه الوجوب ه

الفرق الرابع والخمسون

بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمال وبين قاعدة ما ليس بواجب
في الحال وهو واجب في المال فالاول لا يجزي عن الواجب والثاني
يجزي عنه ويتضح الفرق بذكر ثلاث مسايل **المسئلة** الاولى الزكاة
اذا عجل قبل الحول اما بشهر ونحوه عندنا واما في اول الحول عند
الشافعي فهذا المعجل ليس بواجب فان دوران الحول شرط فاذا
في الوجوب والمشروط لا يوجد قبل شرطه فاذا دار الحول وتوجه
الخطاب بوجوب الزكاة عليه اجزا عنه ما تقدم مع انه غير واجب
فما الفرق بين هذا المخرج وبين ما اذا نوى بما اخرجه صدقة التطوع فانه
لا يجزي عنه والفرق ان صدقة التطوع ليست بواجبة في الحال
ولا في المال فلم تجز عنه واما المعجل للزكاة فهو قاصد بالمخرج الواجب
على تقدير دوران الحول ولم يقصد التطوع واذا قصد به الواجب
في المال فما اجزا عن الواجب الا واجب ن **المسئلة** الثانية
قال جماعة من الحنفية يتعلق الوجوب في الواجب الموسع باخر
الوقت وقالوا المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما
تقرر عندهم فقال الاصحاب لهم لو صح ما ذكرتموه لصح ان يصلي قبل

الزوال وتجزى عنه اذا زالت الشمس فيكون نفلاً سد مسد الفرض فاجزا
عنه بعد طريانه وهو خلاف الاجماع فكذلك بعد الزوال لانحصار
الوجوب عندكم في اخر القامة فما هو قبل اخر القامة اما بعد الزوال
او قبله سوا في كونه غير واجب فاذا اجزا احدهما عن الواجب وجب
ان يجزى الاخر عن الواجب فان قلتم هو قصد به الواجب عليه في المال
عند اخر الوقت ولم يقصد به التطوع قلنا وكذلك يقصد به قبل الزوال
الواجب عليه في المال وتجزى فلم يقل به احد وهذا السوال قوى جدا
في بادي الراي غير ان الجواب عنه ان الصلاة قبل الزوال اذا قصد بها
الواجب عليه في المال عند اخر القامة انما وزانه انه اذا اخرج الزكاه
قبل ملك النصاب وينوى بها ما يجب عليه في المال عند ملك النصاب ودوران
الحول وهذا لا يجزى اجماعاً لانه ايقاع الفعل قبل سببه وشرطه ووزان
مسالتنا الاخراج بعد ملك النصاب قبل الحول فان النصاب سبب
والحول شرط والزوال ايضا سبب للوجوب اخر القامة كما ان النصاب
سبب الوجوب بعد الحول فالصلاة قبل الزوال انما وزانها الاخراج
قبل ملك النصاب فظهر الفرق بين الصلاة قبل الزوال وينوى بها الواجب
في المال في انه تقدم على الاسباب مطلقاً وبين الصلاة بعد الزوال
في انه بعد السبب فلا يلزم احدهما على الاخر فاندفع السوال عن الحنفيه

ولم ينا اوقعه

ولم يكن ما اوقعه المصلي نفلاً مطلقاً لا يجب في الحال ولا في المال بل يجب في المال
وبه يظهر الفرق ايضا بين صلاته هذه وبين ان يصلي بنيه النافله **المسئله**
الثالثه زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس بيومين او ثلاثة عندنا
وتجزى عن الزكاة الواجبه اذا توجهت عليه عند سببها ولو اخرج
صدقه تطوع لم تجز عنه والفرق انه اخرجها بنيه الواجب عليه في
المال فلم تجز عنه فان قلت فهذا واجب تقدم على سببه فان
سبب وجوب زكاة التطوع غروب الشمس من اخر ايام رمضان او طلوع
الفجر على الخلاف في ذلك فالاخراج قبل ذلك اخراج قبل السبب وهو كالاخراج
قبل ملك النصاب والاخراج قبل ملك النصاب لا يجزى فلزم الا يجزى
الزكاة المخرجه هاهنا قلت سوال حسن غير ان زكاه الفطر لها تعلق
بصوم رمضان فهي جابره لما عساه اختل منه بالرفث وغيره من اسباب
النقص وكذلك ورد في الحديث انها طهرة للصايم وقد تقدم الصوم
فيكون اخراجها بعد احد سببيها الذي هو الخلل الواقع في الصوم والحكم
اذا توسط بين سببيه او سببه وشرطه جرا فيه الخلاف بين العلماء
بخلاف تقدمه عليهما وفي الاخراج قبل ملك النصاب تقدم عليهما فلا
جرم لم تجز وها هنا توسط وهو سبب الاجزا فظهر بهذه المسايل
الفرق بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال ولا في المال وبين قاعده

الا انه عند حولان السنة بخلاف صدقة
التطوع فانها ليست واجبة عليه في الحال
ولا في م

ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المال وان الاول بعد عن الاجزا
عن الواجب من اجزا الثاني عن الواجب

الفرق الخامس والخمسون

بين قاعدة ملك القريب ملكا محققا يقتضي العتق على المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكا مقدرا لا يقتضي العتق على المالك وذلك ان الملك المحقق هو ان تحقق ما فيه اجلال الاباء واحترام الابناء فيعتق الاباء والابناء به وغيرهم فيه الخلاف فمن اشترى اباه او وهب له فقبله ونحو ذلك فقد ملكه ملكا محققا فيعتق عليه واما ان قال لغيره اعتق عن كفارة على عبدا من عبيدك فاعتق عنه ابا الطالب للعتق الذي عليه الكفارة فان القاعدة ان يصح العتق وتبرا ذمته من الكفارة ويكون الولاء للمعتق عنه ولا يحل براءة الذمه وثبوت الولاء يتعين تقدير الملك للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يكون العتق في ملك له فتبرا ذمته من الكفارة ويصير الولاء له بمقتضى العتق في ملكه فهذا ملك مقدر من قبل صاحب الشرع لضرورة ثبوت الاحكام لا انه ملك محقق فلا يلزم من هذا الملك المقدر هوان المملوك من جهة قدر المالك له فان الواقع انه لا يملكه وانما الشرع اعطا هذا الملك المعدوم حكم الموجود والواقع المحقق عدم الملك فلاجرم لا بهذا الملك المقدر عتق بل يتبع عتق والده عن كفارته ويجزي عنه ولو قلنا انه عتق عليه

بالملك لم يجز

بالملك لم يجز عن الكفارة فهذا هو تحقيق الفرق بين القاعدتين

لان المستحق عتقه بسبب غير الاعتاق عن الكفارة لا يجزي عتقه عن الكفارة

الفرق السادس والخمسون

بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها هاتان القاعدتان تلتبسان على كثير من الفقها الفضلا مع ان الاولى قاعدة امتناع واستحاله عقليه لا سبيل الى ان يقع شي منها في الشريعه والقاعدة الثانيه واقعة في الشريعة في مواقع الاجماع ومواقع الخلاف ولقد حضرت يوما في مجلس وفيه فاضلان كبيران من الشافعيه فقال احدهما للاخر ما معنى قول العلماء الرد بالعيب رفع للعقد من اصله او من حينه قولان اما من حينه فمسلم معقول واما من اصله فغير معقول بسبب ان العقد واقع في نفسه وهو من جملة ما تضمنه الزمن الماضي والقاعدة العقليه ان رفع الواقع محال واخراج ما تضمنه الزمن الماضي محال فما معنى قولهم انه رفع للعقد من اصله قال له الاخر معنى ذلك يرجع الى رفع اثاره دونه فقال له الاثار والاحكام هي ايضا واقعة من جملة الواقعات وقد تضمنها الزمن الماضي فيستحيل رفعها كالعقد ويمتنع اخراجها من الزمن الماضي كسائر الماضيات فقال له الاخر هذا السؤال يرد على مثلي واظهر الغضب والنفور لغلقه وقوة السؤال وافترقا عن غير جواب

وماسبب ذلك الا الجهل بهذا الفرق وها انا اوضحه لك بذكر
اربع مسايل ن المسئله الاولى الرد بالعيب العيوب المتقدمه
ذكرها والسوال فيها ان قول العقد واقع ولا سبيل الى رفعه
لكن من قواعد الشرع التقديرات وهي اعطا الموجود حكم المعدوم
والمعدوم حكم الموجود فهذا العقد وان كان واقعا لكن نقدره
الشرع معدوما اي يعطيه الان حكم عقد لم يوجد لانه مرفوع بعد
وجوده فاندفع الاشكال وفايدة الخلاف يظهر في ولد الجاريه
والبهايم المتبعه لمن يكون وكذلك الغلات عند من يقول بذلك هل
تكون في الزمن الماضي للبايع ان قدرناه معدوما من اصله او للمشتري
ان جعلناه مرفوعا من حينه فهذا كله مستقيم وليس فيه مخالفه
قاعده عقليه حتى يلزم ورود الشرع بخلاف العقل وهو من قاعده
رفع الواقعات ن المسئله الثانيه رفض النيات في العبادات
كالصلاة والصوم والحج والطهارة ورفض هذه العبادات بعد وقوعها
في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء عدم الرفض وفي
الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك كله من المشكلات فان النية
وقعت ولذلك العبادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد الى
المستحيل بل النيه واقعه قطعا والعبادات محققه جزما فالقصد
لرفض ذلك

فقه
مسئلة
يرتفض النيه
في الصلاة والصوم
لا في الحج
والوضوء

لرفض ذلك وابطاله قصد المستحيل ورفع الواقع واخراج ما اندرج
في الزمن منه كل ذلك مستحيل كما تقدم في الرد بالعيب الجواب عنه
انه من باب التقديرات الشرعيه بمعنى ان صاحب الشرع يقدر هذه النيه
او هذه العباده في حكم ما لم يوجد لا انه يبطل وجودها المندرج
في الزمن الماضي بل يجري عليها الان حكم عبادة لم توجد قط وما لم
يوجد قط يستانف فعله فيستانف فعل هذه فهو من قاعدة تقدير
رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الوقعات فان قلت فاي دليل
وجد في الشريعه يقتضي تمكن المكلف من هذا التقدير وان هذا
التقدير يتحقق ولو صح ذلك لتمكن المكلف من اسقاط جميع اعماله الحسنه
والقبيحه في الزمن الماضي بطريق التقدير والقصد اليه فيقصد
الانسان ابطال ما مضى له من جهاد وهجرة وسعي وطلب علم وغير
ذلك من الاعمال يكون اذا قصد الى ابطال ما تقدم له من الايمان بمجرد
القصد لعدم اعتباره من غير كفر ولا ردة ولا معنى من المعاني المنافيه
للايمان ان يصير كافرا غير مومن في الزمن الماضي وان حكم ايمانه
المتقدم الان حكم عدمه وحكم جميع اعماله الصالحة كلها لذلك
وكذلك يقصد الى ابطال زناه وسرقته وحرابته واكله الربا
واموال الايتام وغير ذلك من الفواحش والقبايح ان يصير حكمها

الان حكم المعدوم في الزمن الماضي فيستريح من مواخذتها لان عدم
المواخذة هي اثر التقدير وجميع ذلك لم تعلم به ولو قال فقيه بتقبيح
هذا القياس ولم تجده الا في هذه المسايل الاربع وجميع ما يمكن ان
يقال فيه من التعليل امكن وجوده في جميع تلك الصور او في بعضها ولم
يرد في الصور الاربعة نص يخصصها بهذا الحكم ويمنع من القياس عليها هذ
بل المتقرر في الشريعة ان عدم اعتبار ما وقع في الزمن الماضي متوقف
على اسباب غير الرفض كالاسلام يهدم ما قبله والهجرة تهدم ما
قبلها وكذلك التوبة والحج وعكسها في الاعمال الصالحة انما
تبطلها الردة والنصوص دلت على اعتبار هذه الاسباب اما ن
الرفض فما نعلم فيه دليلا شرعيا يقتضي اعتباره وان مجرد القصد
يوثر في الاعمال هذا التاثير **قلت** هذا سوال حسن قوي متجه
ولم اجد شيا له اتجاه يقتضي اندفاعه على هذا الوجه التام فالاحسن
الاعتراف به ن المسئلة الثالثة اذا قال لامراته ان قدم زيد
اخر الشهر فانت طالق من اوله فانها مباحة الوطء بالاجماع الى قدوم
زيد فاذا قدم زيد اخر الشهر هل تطلق من الآن او من اول الشهر
وهو الذي يراه ابن يونس من اصحابنا مقتضى المذهب فيقتضي بوقوع
الطلاق والتحريم من اول الشهر فيرتفع الاباحة الكاينة في
وسط الشهر

وسط الشهر وهي كانت واقعة فيلزم رفع الواقع وهو محال كما
تقدم **والجواب** انه من باب التقدير الشرعي بمعنى انه انا
نقدر ان تلك الاباحة في حكم العدم لانا نعتقد انها ارتفعت
من الزمن الماضي بل حكمها الان حكم المرتفعة وقدمت هذه المسئلة
في باب فرق الشروط والبحث فيها هناك مع الشافعي فليطالع من هناك
المسئلة الرابعة اذا اعتق عن غيره فانا نقدر له الملك قبل العتق
عنه مع ان الواقع عدم ملكه له قبل العتق وذلك العدم من جملة
الواقعات والواقع من عدم او وجود في الزمن الماضي يستحيل رفعه
فكيف يرتفع عدم الملك ويثبت نقيضه وهو الملك ن **والجواب**
عنه انه من باب التقديرات فيقدر ذلك العدم في حكم المرتفع
لا انا نرفعه بل نعطيه الان حكم الارتفاع من اجزاء العتق وثبوت
الولاء وغير ذلك ولذلك نقدر ارتفاع عدم ملك الدية في قتل
الخطا من قبل الموت بالزمن الفرد ليصح الارث خاصة وهذه ن
التقادير كثيرة في الشريعة وقد بينت في كتاب الامنية في ادراك
النية انه لا يخلوا باب من ابواب الفقه عن التقدير وهذه الفروع
كلها تقتضي الفرق بين قاعدة ارتفاع الواقعات وبين قاعدة ارتفاع
الواقع وان الاول مستحيل مطلقا والثاني ممكن مطلقا ن

الفرق السابع والخمسون

بين قاعدة تداخل الاسباب وبين قاعدة تساقطها اعلم ان التداخل
والتساقط بين الاسباب قد استويا في ان الحكم لا يترتب على السبب
الذي دخل في غيره ولا على السبب الذي سقط بغيره فهذا هو وجه
الجمع بين القاعدتين والفرق بينهما ان التداخل بين الاسباب معناه
ان يوجد سببان مسببهما واحد فيترتب عليهما مسبب واحد مع ان
كل واحد منهما يقتضي سببا من ذلك النوع فمقتضى القياس ان
يترتب من ذلك النوع مسببان وقد وقع الاول في كثير من الصور
والثاني ايضا واقع في الشريعه وهو الاكثر اما التداخل الذي
هو اقل فقد وقع في الشريعه في سته ابواب من الفقه الاول
الطهارات كالوضوء والغسل اذا تكررت اسبابها المختلفه
كالحيض والجنابه او المتماثله كالجنابتين والملامستين في الوضوء فانه
يجزي وضوء واحد وغسل واحد ودخل احد السببين في الاخر
فلم يظهر له اثر و كالوضوء مع الغسل فان سبب الوضوء الذي هو
الملامسه اندرج في الجنابه فلم يترتب عليه وجوب وضوء واجزاه
الغسل الثاني في الصلوات كتداخل تحية المسجد مع صلاة الفرض
مع تعدد سببيهما فيدخل دخول المسجد الذي هو سبب التحيه في

الزوال الذي هو

الزوال الذي هو سبب الظهر مثلا فيقوم سبب الزوال مقام
سبب الدخول فيكتفي به الثالث الصيام لرمضان مع صيام الاعتكاف
فان الاعتكاف سبب لتوجه الامر بالصوم ورؤية هلال رمضان سبب توجه
الامر بصوم رمضان فيدخل سبب الاعتكاف في سبب رؤية الهلال
ويتداخل الاعتكاف ورؤية الهلال الرابع الكفارات في الايمان
على المشهور في حمل الايمان على التكرار دون الانشا بخلاف تكرر الطلاق
يحمل على الانشا حتى يريد التكرار وفي كفاره افساد رمضان اذا
تكرر الوطء فيه في اليوم الواحد عندنا على الخلاف وعند ابي حنيفه رحمه
الله تعالى في اليومين وله قولان في الرمضانين الخامس الحدود المتماثله
واختلفت اسبابها كالقذف وشرب الخمر او تماثلت كالزنا مرارا والسرقه
مرارا والشرب مرارا قبل اقامه الحد عليه وهي من اولى الاسباب بالتداخل
لان تكررها مهلك السادس الاموال كالوطء بالشبهه اذا تكرر المتحد
الوطء فان كل وطأة لو انفردت اوجبت مهرا تاما من صداق المثل ولا
يجب في ذلك الا صداق واحد و كدية الاطراف مع النفس فانه اذا
قطع اطرافه وسرى ذلك لنفسه اكتفى صاحب الشرع بدية واحدة
للنفس مع ان الواجب قبل السريان نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو
المجني عليه ومع ذلك يسقط الجميع ولا يلزم الا دية واحدة تفريع على هذا

قد يدخل القليل مع الكثير كدية الاصبع مع النفس والكثير مع القليل
كديه الاطراف مع النفس والمتقدم مع المتاخر كالاطراف مع النفس
وحدث الوضوء مع الجنابة والمتاخر مع المتقدم كالوطيات المتاخره
مع الوطيه المتقدمة الاولى وموجبات اسباب الوضو والغسل
مع اندراجه في الموجب الاول والطرفان في الوسط كاندراج الوطيه
الاولى والاخيره في وط الشبهة فانها قد توطا اولا وهي مريضة الجسم
عديمة المال ثم تصح وترث مالا عظيما ثم تستقيم في جسمها ويذهب
مالها وهي توطا في تلك الاحوال كلها بشبهة واحده فانها تجب لها
عند الشافعي رحمه الله صداق المثل في اعظم احوالها واعظم احوالها في
هذه الصورة الحاله الوسطا فيجب الصداق باعتبارها وتدخل فيها الحالة
الاولى والحالة الوسطا الاخيرة فيندرج الطرفان في الوسط وهذا
المثال انما يجي على مذهب الشافعي رحمه الله واما على مذهب مالك رحمه
الله فانما يعتبر الوطية الاولى كيف كانت وكيف صادفت ويندرج
ما بعدها فيها فتكون عنده من باب اندراج المتاخر في المتقدم
لا من باب اندراج الطرفين في الوسط واما القسم الذي هو اكثر
في الشريعه وهو عدم التداخل مع تماثل الاسباب فكالاتلافين يجب بهما
ضمانان ولا يتداخلان وكالطلاقين يتعدد اثرهما ولا يتداخلان بل
ينقض كل طلاق

ينقض كل طلاق من العصمة طلقه الا ان ينوى التاكيد او الخبر عن الاولى
والزوالين فانهما يوجبان ظهرين وكذلك بقية اوقات واسبابها
وكالنذرين يتعدد منذورهما ولا يتداخل وكالوضيين بلفظ واحد
ولشخص واحد فانه يتعدد له الموصا به على الخلاف وكالسببين لرجل
واحد او لرجلين لمعنى واحد او مختلف فانه يوجب تعدد التعزير
والمواخذه وكما لو استاجر منه شهرا ثم استاجر منه شهرا
ولم تتعين فانه يحمل على شهرين وكما لو اشترى منه صاعا من هذه
الصبرة ثم اشترى منه صاعا من هذه الصبرة فانه يحمل على صاعين
وهو كثير جدا في الشريعه وهو الاصل ان يترتب على كل سبب
مسببه والتداخل على خلاف الاصل واما تساقط الاسباب فانما
يكون عند التعارض وتنافي المسببات بان يكون احد السببين يقتضي
شيا والاخر يقتضي ضده او نقيضه فيقدم صاحب الشرع الراجح
منهما على المرجوح فيسقط المرجوح او يستويان فيسقطان
معا هذا هو ضابط هذا القسم وهو قسمان تارة يقع الاختلاف
في جميع الاحكام وتارة في البعض ن اما القسم الاول وهو الثاني
في جميع الاحكام فكالردة مع الاسلام والقتل والكفر مع القرابه
الموجبه للميراث فانهما يقتضيان عدم الارث وكالدين مسقط

للزكاة واسبابها توجبه وكالبينتين اذا تعارضتا والاصلين اذا
قطع رجل ملفوف الثياب فتنازع هو والولي في كونه حيا حالة الجناية
فالاصل بقا الحياة والاصل عدم وجوب القصاص والغالبين وهما
الظاهرين كاختلاف الزوجين في متاع البيت فان اليد للرجل
وهي ظاهرة في الملك وكون المدعى به من قماش النساء دون الرجال
ظاهر في كونه للمرة فقدمنا نحن هذا الظاهر وسوى الشافعي
بينهما بنا على ان لهما معا يدا وهي ظاهرة في الملك ومالك يقول اليد
خاصة بالرجل لانه صاحب المنزل وكذلك اذا كان المتاع يصلح
لهما قدم مالك الرجل فيه بنا على اختصاصه باليد وكالمنفردين
برؤية الهلال والسما مصحية والمصر كبير قدم مالك ظاهر
العدالة وقدم سحنون ظاهر الحال وقال الظاهر كذبهما لان
العدد العظيم ارتفاع الموانع يقتضي ان يراه جمع عظيم فانفراد
هاذين دليل كذبهما ولم يوجب الصوم بشهادتهما والاصل
والظاهر كالمقبرة المنبوشة الاصل عدم النجاسة والظاهر
وجودها بسبب النبش فهذه الاقسام كلها متنافية من جميع الوجوه
في مسبباتها واما التساقط بسبب التنافي في بعض الوجوه
وفي بعض الاحكام فكالنكاح مع الملك اذا اعقد على امته
فان النكاح

فان النكاح يوجب اباحة الوطء والملك يوجب ذلك مع ملك الرقبة
والمنافع فيسقط النكاح تغليبا للملك بسبب قوته ولكون الاباحة
الحاصلة مضافة للملك فقط فلا يحصل تداخل فلا يقال هي مضافة لهما
البتة وكما اذا اشترى امراته فان النكاح السابق يقتضي الاباحة ولذلك
الشرى اللاحق يقتضي للاباحة مع بقية اثار الملك فاسقط الشرع النكاح
السابق بالملك اللاحق عكس القسم الاول فان الاول قدم فيه السابق وهذا
قدم فيه اللاحق والفرق ان الملك اقوى من النكاح لاشتماله على اباحة الوطء
وغيره فلما كان اقوى قدمه صاحب الشرع سابقا ولاحقا ولو لاحظنا
ان السابق يتقدم بحصوله في المحل وسبقه لاندفع الشرا عن الزوجة وبقيت
زوجة وبطل البيع لكن السر ما ذكرته لك ومن ذلك علم الحاكم مع البينة



اذا شهدت بما يعلمه فان الحكم مضاف الى البينة دون علمه عند مالك
رحمه الله والقضا بالعلم ساقط حذرا من القضاة السوء وسدا لذريعة
الفساد على الحاكم بالتهم وعلى الناس بالقضاء عليهم بالباطل وعند
الشافعي رحمه الله علمه مقدم على البينة لان البينة لا تفيد الا الظن
والعلم اولى من الظن ويحتمل مذهبه ان يجمع بينهما وتجعل الحكم مضافا
اليهما لعدم التنافي بينهما ومن ذلك من وجد في حقه سببان للتوريث
بالفرض في انكحة المجوس فانه يرث باقواهما ويسقط الاخر مع ان

كليهما يقتضي الارث كالابن اخا لام كما اذا تزوج امه فولدها حينيذٍ ابنه وهو اخوه لامه فانه يرث بهما بالبنوة وسقط الاخوه اما ان كانا بسببين للفرض والتعصيب فانه يرث بهما كالزوج بن عم ياخذ النصف بالزوجيه والنصف الاخر بكونه ابن عم فهذه مثل ومسايل توجب الفرق بين قاعدة تداخل الاسباب وتساقطها على اختلاف التداخل والتساقط

الفرق الثامن والخمسون

بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسايل وربما عبر عن الوسايل بالذرايع وهو اصطلاح اصحابنا وهو اللفظ المشهور في مذهبنا ولذلك يقولون سد الذرايع معناه حسم مادة وسايل الفساد دفعاً لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيله للمفسدة منع مالك من ذلك الفعل في كثير من الصور وليس سد الذرايع من خواص مذهب مالك رحمه الله كما يتوهمه كثير من المالكيه بل الذرايع ثلاثه اقسام قسم اجمعت الامة على سده ومنعه وحسمه كحفر الابار في طريق المسلمين فانه وسيله الى هلاكهم وكذلك القا السم في اطعمتهم وسب الاصنام عند من يعلم انه يسب الله عز وجل عند سبها ن وقسم اجمعت الامه على عدم منعه وانه ذريعة لا تسد ووسيله لا تحسم كالمنع من زراعه العنب خشيه الخمر فانه لم يقل به احد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشيه الزنا ن وقسم اختلف

العلما فيه هل

العلما فيه هل يسد ام لا كبيوع الاجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة الى شهر ثم اشتراها قبل الشهر بخمسه فمالك يقول انه اخرج من يده خمسه الان واخذ عشرة اخر الشهر فهذا وسيله لسلف خمسه بعشرة الى اجل وتوسلاً باظهار صورة البيع لذلك والشافعي رحمه الله تعالى ينظر الى صورة البيع ويحمل الامر على ظاهره فيجوز ذلك وهذه البيوع يقال انها تصل الى الف مسله اختص بها مالك رحمه الله وخالفه فيها الشافعي رحمه الله وكذلك اختلف في النظر الى النساء هل يحرم لانه يودي الى الزنا ام لا يحرم والحكم بالعلم هل يحرم لانه وسيله الى القضا بالباطل من القضاة السو ام لا يحرم وكذلك اختلف في تضمين الصناع لانهم يوثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع فلا يعرفها ربها اذا بيعت فيضمنون سد الذريعه الاخذ ام لا يضمنون لانهم اجرا واصل الاجارة على الامانه قولان وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد ايديهم اليه وهو كثير في المسايل فنحن قلنا بسد هذه الذرايع ولم يقل بها الشافعي فليس سد الذرايع خاصاً بمالك رحمه الله بل هو قال بها اكثر من غيره واصل سدها مجمع عليه ن تنبيه اعلم ان الذريعه كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح فان الذريعة هي الوسيله فكما ان وسيله المحرم محرمه فوسيله الواجب واجبه كالسعي الى الجمعه والحج وموارد الاحكام على قسمين مقاصد

وهي المتضمنه للمصالح والمفاسد في انفسها ووسايل وهي الطرق المفضيه
اليها وحكمها حكم ما افضت اليه من تحليل او تحريم غير انها اخفض رتبةً
من المقاصد في حكمها والوسايل الى افضل المقاصد افضل الوسايل
والى اقبح المقاصد اقبح الوسايل والى ما يتوسط متوسطه ومما يدل
على حسن الوسايل الحسنه قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمآ ولا نصب
فاثابهم على الظما والنصب وان لم يكونا من فعلهم بسبب انهم حصلا لهم
بسبب التوسل الى الجهاد الذي هو وسيله لاعزاز الدين وصون
المسلمين فيكون الاستعداد وسيله الوسيله **تنبيه** القاعده انه كلما
سقط اعتبار المقصد سقط اعتبار الوسيله فانها تبع له في الحكم وقد خولفت
هذه القاعده في الحج في امرار الموسى على راس من لا شعر له مع انه وسيله الى
ازاله الشعر فيحتاج الى دليل يدل على انه مقصد في نفسه والا فهو مشكل
على القاعده **تنبيه** قد يكون وسيله المحرم غير محرمه اذا افضت الى
مصلحه راجحه كالتوسل الى فدا الاسارى بدفع المال للكفار الذي
هو محرم عليهم الانتفاع به بنا على انهم مخاطبون بفروع الشريعه عندنا
وكدفع مال للرجل ياكله حراما حتى لا يزني بامراته اذا عجز عن دفعه عنها
الا بذلك وكدفع المال للمحارب حتى لا يقع القتال بينه وبين صاحب المال
عند مالك رحمه الله ولكنه اشترط فيه ان يكون يسيرا فهذه الصور

كلها الدفع

كلها الدفع فيها وسيله للمعصيه باكل المال ومع ذلك هو مامور به لرجحان
ما يحصل من المصلحه على هذه المفسده **تنبيه** يتفرع على هذا الفرق
فرق اخر وهو الفرق بين كون المعاصي اسبابا للرخص وبين قاعده
مقارنه المعاصي لاسباب الرخص فان الاسباب من جمله الوسايل
وقد التبست هاهنا على كثير من الفقهاء فاما المعاصي فلا تكون
اسبابا للرخص ولذلك العاصي بسفره لا يقصر ولا يفطر لان سبب
هذين السفر وهو في هذه الصوره معصيه فلا يناسب الرخصه لان
ترتيب الرخص على المعصيه سعي في تكثير تلك المعصيه بالتوسعه على
المكلف بسببها واما مقارنه المعاصي لاسباب الرخص فلا تمنع اجماعا كما
يجوز لافسق الناس واعصاهم التيمم اذا عدم الما وهو رخصه
وكذلك الفطر اذا اظر به الصوم والجلوس اذا اضر به القيام
في الصلاة ويقارض ويساقي ونحو ذلك من الرخص ولا يمنع العاصي من ذلك
لان اسباب هذه الامور غير معصيه بل هي عجزه عن الصوم ونحوه والعجز
ليس معصيه فالمعصيه هاهنا مقارنه للسبب لا سبب وبهذا الفرق
يبطل قول من قال ان العاصي بسفره لا ياكل الميته اذا اضطر اليها لان
سبب اكله خوفه على نفسه لا سفره فالمعصيه مقارنه لسبب الرخصه
لا انها هي السبب ويلزم هذا القايل ان لا يتيمم العاصي وجميع ما تقدم

ذكره وهو خلاف الاجماع فتامل هذا الفرق فهو جليل حسن في الفقه
ويلزم هذا القايل ان يخيل ان السفر هو سبب عدم الطعام المباح حتى
احتاج لاكل الميتة ان من خرج ليسرق فوقع فانكسرت يده ان لا يمسح
على الجبيرة ولا يفطر اذا خاف من الصوم الهلاك من الكسر وان لا يتيمم
اذا عجز عن استعمال الماء حتى يتوب كما قال في الاكل فيلزم ترتبا المصر
على المعصية بلا صلاة لعدم الطهارة ويتعطل عليه امور كثيرة من الاحكام
ولا قايل بها فتامل ذلك

الفرق التاسع والخمسون

بين قاعدة عدم علة الاذن او التحريم وبين عدم علة غيرهما اعلم
ان عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الاخر بخلاف غيرهما
من العلل فعدم علة الاذن علة التحريم وعدم علة التحريم علة الاذن
واما عدم علة الوجوب لا يلزم منه شي فقد يكون غير الواجب محرما
وقد يكون مباحا او مندوبا او مكروها ولذلك عدم علة الندب او
الكراهة قد يكون الفعل بعد ذلك واجبا او محرما او مباحا اما متى
عدمت علة الاذن تعين التحريم ومتى عدمت علة التحريم تعين الاذن
ويتضح ذلك بذكر ثلاث مسايل ن **المسئلة** الاولى علة النجاسة
الاستقذار فمتى كانت العين ليست مستقذرة فحكم الله تعالى في تلك
العين عدم النجاسة وان تكون طاهرة فعلة الطهارة عدم علة ن
النجاسة هذا

النجاسة فهذا هو شان هذا المقام الا ان يحدث معارض من جهة
علة اخرى تعارضنا عند عدم العلة كما في الخمر فان الخمر ليست بمستقذرة
وانما قضي بتنجيسها لانها مطلوبة الابعاد والقول بتنجيسها يفضي الى
ابعادها وما يفضي الى المطلوب مطلوب فتنجيسها مطلوب فتكون نجسة
فهذه علة اخرى غير ان علة الاستقذار وجدت عند عدمه فقامت
مقامه والا فالحكم ما ذكر عند عدم المعارض واكثر الفقها لا يمكنه
ان يعلل النجاسة واذا سالته عن علة الطهارة لا يعلمها وهي عدم علة
النجاسة واذا سيل ايضا اكثر الفقها عن النجاسة الى اي الاحكام
الخمسة ترجع ربما عسر عليه ذلك وظن انها حكم اخر من احكام
الوضع او غيرها وليس كذلك بل هي ترجع الى احد الاحكام الخمسة
وهي التحريم وكذلك اذا قيل لهم ما الطهارة ربما عسر عليهم ذلك
حتى رايت لبعض الاكابر ان الطهارة عبارة عن استعمال الماء الطهور
في العين التي قضي عليها بالطهارة وهذا ليس بصحيح فان بطون الجبال
وتلال الرمال وبطون الارض طاهرة مع عدم استعمال الماء فيها
بل النجاسة ترجع الى تحريم الملابسة في الصلاة والاغذية لاجل
الاستقذار او التوسل للابعاد فقولي لاجل الاستقذار احتراز من
السموم فانها تحرم ملابستها في الاغذية وكذلك الاغذية والاشربة

الموجبة للاسقام والامراض تحرم ملابستها في الاغذيه وليست بنجسه
وقولي ان التوسل للابعاد احترازا من الخمر حتى يندرج في الحد ولو
اقتصرت على قولي تحرم ملابستها في الصلاة لكان كافيا لكن اردت
بذكر الاغذيه زيادة البيان والطهارة عبارة عن اباحة الملابسه
في الصلوات وبهذا التفسير تندرج بطون الجبال وساير الاعيان
فظهر ان النجاسه ترجع للتحريم والطهارة ترجع للاباحة وان عدم
علة التنجيس علة الطهارة وان عدم علة التحريم علة الاباحه ن
المسئلة الثانيه تحريم الخمر معلل بالاسكار فمتى زال الاسكار زال
التحريم وثبت الاذن وجاز اكلها وشربها وعلة اباحة شرب العصير
مسالمته للعقل وسلامته عن المفاسد فعدم هذه المسالمه والسلامه
علة لتحريمه فظهر ايضا من هذه المسئله ان عدم علة التحريم علة الاذن
وعدم علة الاذن علة التحريم ن **المسئله** الثالثه الحدث له معنيان
احدهما الاسباب الموجبه للوضوء فلذلك يقال احدث اذا خرج
منه خارج وثانيهما المنع المترتب على هذا السبب وهو المراد بقول
العلما ينوي رفع الحدث بفعله اي ينوي ارتفاع المنع المترتب على ذلك
السبب المتقدم ولا يمكن في نيته رفع الحدث الا هذا فان تلك
الاسباب الموجبه للوضوء يستحيل رفعها لانها صارت واقعة
داخله في الوجود

داخله في الوجود ولا يمكن عاقل ان يقول انه ترفع تلك الاعيان المستقذره
من خيزها بوضوء بل الذي ينوي رفعه هذا المنع المترتب على تلك الاسباب
والمنع وان كان ايضا وقع وصار من جمله الواقعات والواقعات يستحيل
رفعها غير ان المقصود برفعه منع استمراره كما ان عقد النكاح يقطع ن
استمرار منع الوط في الاجنبيه كذلك هاهنا واكثر الفقها لا يعرف معنى
الحدث ايضا وهو يرجع الى التحريم ملابسه الصلاه حتى يتطهر واذا كان
الحدث عبارة عن التحريم فاذا تطهر الانسان وصار يباح له الاقدام
على العبادة فالاباحه في هذه الحاله مضافة الى عدم سبب يقتضي وجوب استعمال
الما في الطهارة فعلة الاباحه عدم علة التحريم التي هي علة الحدث الذي هو
المنع فكذلك الخارج مثلا هو علة التحريم وعدمه علة الاباحة بعد التطهر
واستعمال الما سبب ايقاع ذلك المنع وحصول هذه الاباحة فحصل ايضا من
هذا المثال ان علة الاباحة عدم علة التحريم وعدم سبب الاباحة علة
التحريم فتامل ذلك **فان قلت** لم لا يكون العضو مثلا هو سبب الاباحه
وعدمه علة التحريم ولا حاجه الى تلك اعتبار تلك الفضلات المستقذرة
وغيرها من الملامسه ونحوها **قلت** لا خفا ان الوضوء موجب للاباحه
في الاقدام على الصلوات وما هو مشترط فيه الوضو ونقول على هذا التقدير
الطهارة سبب الاباحة المستمرة حتى يطرا الحدث والحدث سبب

المنع المستمر حتى يطرا الطهارة ويحصل المقصود فان عدم الطهارة بالكليه
سبب المنع وعدم الحدث بالكلية سبب الاباحه **فان قلت**
فمن لم يحدث قط يلزمك انه تباح له الصلاة وان لم يتطهر لان سبب
الاباحة موجود في حقه وهو عدم الحدث **قلت** التزمه
انه فرض محال فان الانسان لا بد له من ان يخرج منه فضلات غذايه
بعد الولادة وعند الولادة فاذا فرض وقوع هذا المحال وهو عدم
خروج شي منه البته لا مانع لي من التزام الاباحه في حقه لا نص
ولا اجماع ولا قياس ولذلك اقول في الجنابه والحيض والنفاس هي
سبب المنع المستمر حتى يطرا الطهارة والطهارة سبب الاباحه المستمر
حتى تطرا هذه الاحداث وعدم هذه الاحداث سبب الاباحه من
هذا الوجه فلولا اشتراط صاحب الشرع الوضو لاجنا الصلاة لمن
عدمت في حقه هذه الاحداث الجار وصح لنا حينيذ الاكبر والاصغر
والطهارة الكبرى والصغرى ان عدم سبب الاباحه سبب المنع
وعدم سبب المنع الاباحه واطردت القاعده وهذا بخلاف سبب
الوجوب وعلته فان سبب وجوب اراقه دم المرتد ردته
فاذا فقدت الردة كان دمه حراما وسبب وجوب النفقة الزوجيه
او القرابه واذا عدم ذلك لا تحرم النفقه بل يندب اليها في الاجانب

وسبب وجوب

وسبب وجوب القراة في الصلاة حضور محلها الذي هو القيام فاذا
ركع او سجد وعدم القيام كرهت القراة فلما كان عدم سبب الوجوب
لا يستلزم حكما معينا فارق بذلك ما تقدم من علة الاباحة والمنع فهذا
هو الفرق بين هاتين القاعدتين ن

الفرق الستون

بين قاعدة اثبات النقيض في المفهوم وبين قاعدة اثبات الضديه
فيه اعلم ان مفهوم المخالفه يقتضي ان حكم المنطوق غير ثابت فهل القاعده
فيه عند الفضلا ان الحكم المسكوت مخالف اثبات ضد الحكم المنطوق به
او اثبات نقيضه والثاني هو الحق بان نقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق
ولا نتعرض لاثبات حكم المسكوت البته فهو ينقسم الى عشرة اقسام كلها
مستقيمه مع النقيض فقط **مفهوم** العله نحو ما اسكر كثيره فهو حرام ن
مفهومه ما لم يسكر كثيره فليس بحرام **ومفهوم** الصفه في الغنم السايمه
الزكاة مفهومه ما ليس بسايمه لا زكاة فيه ن **ومفهوم** الشرط
من تطهر صحت صلاته مفهومه من لم يتطهر لا تصح صلاته ن **ومفهوم**
المانع لا يسقط الزكاة الا الدين مفهومه ان من لا دين عليه لا يسقط
عنه ن **ومفهوم** الزمان سافرت يوم الجمعة مفهومه لم تسافر يوم انه
الخميس ن **ومفهوم** المكان جلست امامك مفهوم انه لم
يجلس على يمينك ن **ومفهوم** الغاية اتموا الصيام الى

الليل مفهومه لايجب بعد الليل ومفهوم الحصر انما الماء من الماء
مفهومه انه لايجب غير الماء ومفهوم الاستثنا قام القوم الا زيدا مفهومه
ان زيدا لم يقم ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم على اسما الذوات نحو في
الغنم الزكاة ومفهومه لايجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم
وهو اضعفها فهذه المفهومات جميعها اثبتنا فيها نقيض حكم المنطوق
للمسكوت وحصل فيها معنى المفهوم فظهر ان مفهوم المخالفه اثبات
نقيض حكم المنطوق للمسكوت وان هذا هو قاعدته وليس قاعدته
اثبات الضد ويظهر التفاوت بينهما في قول ابن ابي زيد من اصحابنا
حيث استدل على وجوب صلاة الجنازه بقوله تعالى في حق المنافقين
ولا تصل على احد منهم مات ابدا ان مفهومه يقتضي وجوب الصلاة
على المومنين وعدم التحريم صادق مع الوجوب والندب والكراهه
والاباحة فلا يستلزم الوجوب لان الاعم من الشي لا يستلزمه فلا يلزم
الوجوب في هذه الصور فكذلك يكون دايما ابدا في مفهوم المخالفة اثبات
النقيض فقط ولا تعرض للضد البتة لما ظهر لك من الفرق بين القاعدتين

الفرق الحادي والستون

بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات فان قاعدة
مفهوم اللقب لم يقل بها الا الدقاق وقاعدة مفهوم غير اللقب قال
بها جمع كثير

بها جمع كثير مالك والشافعي وغيرهما وسر الفرق بينهما ان مفهوم
اللقب اصله كما قال التبريزي في تعليق الحكم على اسما الاعلام لانها الاصل
في قولنا لقب واما اسما الاجناس نحو الغنم والبقر ونحوها لا يقال لها
لقب فالاصل حينيذ انما هي في الاعلام وما يجرى مجراها قال ويلحق بها
اسما الاجناس وعلى التقديرين فالفرق ان العلم نحو قولنا اكرم زيدا او
اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا اشعار فيه بالعليه لعدم المناسبة في
هذين القسمين ومفهوم الصفه ونحوه فيه رايحة التعليل فان الشروط
اللغوية ايضا اسباب فمتى جعل الشرط شرطا اشعر ذلك بسببيه
ذلك الشرط عنه المعلق عليه ادركنا نحن ذلك ام لا ولذلك كلما
حصر او جعل غاية واذا كانت هذه الاشيا تشعر بالتعليل عند التكلم
والقاعدة ان عدم العلة علة لعدم المعلول فيلزم في صورة المسكوت
عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه اما الاعلام والاجناس فلا
اشعار فيها بالعليه فلا جرم لا يكون عدمها في صورة المسكوت علة
لشي لانه ليس عدم علة فلا يكون عدم الحكم في صورة المسكوت عنه فهذا
هو سبب ضعفه وقلة القايلين به وينبغي لك ان تتفطن له فان جماعه
ممن لم يقل به وقع فيه عند الاستدلال وما شعر وقال صاحب
المهذب من الشافعيه التيمم بغير التراب لا يجوز لقوله عليه السلام

جعلت لي الارض مسجدًا وترابها طهورًا ومفهوم قوله وتربتها طهورًا ان
غير التراب لا يجوز التيمم به واستدلاله بذلك على مالك لا يصح لانه
مفهوم لقب ليس بحجة عنده ولا عند مالك لان التراب اسم جنس فقد
استدل بما ليس بحجة عنده ولا عند خصمه وكذلك استدل على
ابي حنيفة بان الخل لا يزيل النجاسة لقوله عليه السلام حتيه ثم
اقرصيه بالماء فمفهوم قوله عليه السلام بالما يقتضي ان لا يجوز
ان يغسل بغيره من الخل وغيره وهذا ايضا غير مستقيم فان الماء
اسم جنس فمفهومه مفهوم لقب ليس بحجه عنده ولا عند ابي حنيفه
بل ابو حنيفه لم يقل بالمفهوم مطلقًا فضلًا عن مفهوم اللقب فاستدلاله
على ابي حنيفه ابعد من استدلاله على مالك بسبب ان مالكًا قال بالمفهوم
من حيث الجمله اما ابو حنيفه فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين والتنبيه
عليه بالمثل ن

الفرق الثاني والستون

بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب وبين ما اذا لم
يخرج مخرج الغالب فانه اذا لم يخرج مخرج كان حجة عند القايلين
بالمفهوم واذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجه اجماعًا وضابطه ان
يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالبًا على تلك الحقيقه وموجودًا
معها في اكثر صورها فاذا لم يكن موجودًا معها في اكثر صورها

فهو المفهوم

فهو المفهوم الذي هو حجة وسر الفرق بينهما ان الوصف اذا كان
غالبًا على الحقيقه يصير بينه وبينها التلازم في الذهن فاذا استحضر
المتكلم الحقيقه ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لانه
من لوازمها فاذا احضر في ذهنه نطق به لانه حاضر في ذهنه
فعبر عن جميع ما وجد في ذهنه لا انه قصد بالنطق به نفي الحكم
عن صور عدمه بل الحال تضطره للنطق به اما اذا لم يكن غالبًا على
الحقيقه المحكم عليها حضوره فيكون المتكلم حينيذٍ له غرض في النطق
به واحضاره مع الحقيقه ولم يكن مضطرًا لذلك بسبب الحضور في الذهن
واذا كان له غرض فيه سلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح ان يكون غرضه
فحملناه عليه حتى يصرح بخلافه لانه المتبادر للذهن من التقييد
فهذا هو الفرق بين القاعدتين وسر انعقاد الاجماع على عدم
اعتباره وكان الشيخ عز الدين ابن عبد السلام من الشافعيه رحمه
الله يورد على هذا سوالًا فيقول الوصف الغالب اولى ان يكون
حجة مما ليس بغالب وما انعقد عليه الاجماع يقتضي الحال فيه العكس
بسبب ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب وكانت العادة شاهده
بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقه يكون المتكلم مستغنيًا عن
ذكره للسامع بسبب ان العادة كافيةً في افهام السامع ذلك

فلو اخبره بثبوت ذلك الوصف لكان ذلك تحصيلاً للحاصل اما
اذا لم يكن غالباً فانه لا دليل على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة
فيتجه ان المتكلم تخبره به لعدم دليل يدل على ثبوته لتلك الحقيقة
فهو حينيذٍ مفيد له فايده جديده وغير مفيد له في الوصف
الغالب الذي دلت عليه العادة واذا كان في الغالب غير مفيد
باخباره عن ثبوته للحقيقه وهو سلب الحكم عن المسكوت عنه وهذا
العرض لا يتعين اذا لم يكن غالباً لانه عرضه حينيذ يكون الاخبار
عن ثبوته للحقيقه لا سلب الحكم عن المسكوت عنه فظهر ان الوصف
الغالب على الحقيقه اولى ان يكون حجة وهو سوال حسن متجه غير انه عارضنا
فيه ما تقدم من تقرير كونه حجه وهو انه يضطر للنطق به بخلاف غير الغالب
واورد ذلك بثلاث مسايل توضح لك القاعدتين والفرق بينهما المسلة
الاولى قوله عليه السلام في الغنم السايمه الزكاة او زكوا عن الغنم السايمه
استدل به الشافعيه على عدم وجوب الزكاة في المعلوفة ولا دليل فيه
لوجهين الاول انه خرج مخرج الغالب فيكون من المفهوم الذي ليس
حجه اجماعاً لان السوم يغلب على الغنم في اقطار الدنيا لا سيما في ارض الحجار
لقلة العلف هنالك والاستدلال بما ليس بحجه اجماعاً لا يستقيم ن
الثاني ان هذا مفهوم وان سلم انه حجه فهو معارض بالمنطوق وهو

نصه الحديث بهذا اللفظ

قوله عليه السلام

قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة فهذا الاستدلال باطل د
المسلة الثانيه قوله عليه السلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل مفهومه انه اذا اذن لها وليها صح نكاحها وهذا المفهوم
ملغًا بسبب ان الغالب انها انما تنكح نفسها في مجرى العادة الا وليها
غير اذن بل غير عالم فصار عدم اذن الولي غالباً في العادة على تزويجها
لنفسها فالتقييد به تقييد بما هو غالب فلا يكون حجة المسلة الثالثة
قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق ن مفهومه انكم اذا لم
تخشوا الاملاق لا يحرم عليكم القتل وهو مفهوم ملغا اجماعاً لسبب انه
قد غلب في العادة ان الانسان لا يقتل ولده الا لضرورة وامر قاهر لان
جبة الابوة مانعه من قتله فتقييد القتل بخشية الاملاق تقييد له بوصف
هو كان الغالب عليهم في القتل في ذلك الوقت فكانوا لا يقتلون الا خوف
الفقر او الفضيحة في البنات وهو الواد الذي صرح به الكتاب العزيز
في قوله تعالى واذا الموؤده سئلت والواد الثقل فانهم كانوا يدفنوهن
احياء فيمتن من غم التراب وثقله ومنه قوله تعالى ولا يؤده حفظهما
اي لا يثقله وعلى هذا القانون اعتبر المفهوم الغالب من غيره ن

الفرق الثالث والستون

بين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو معرفه او ظرف او مجرور وبين

قاعد تحصره في خبره وهو نكره اعلم ان المبتدا يجب انحصاره في خبره
مطلقا كان نكره او معرفه بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون اخص
بل مساويا او اعم فالمساوي نحو الانسان ناطق والاعم نحو الانسان
حيوان والعشره عدد او زوج هذا شان الخبر ولو قلت الحيوان
انسان او العدد عشره لم يصح والمبتدا لهذا يجب ان يكون مساويا
ان كان الخبر مساويا او اخص ان كان الخبر اعم واذا وجب للمبتدا
ان يكون مساويا او اخص في جميع الصور كان الحصر لازما في جميع
الصور لان المساوي منحصر في مساويه والاخص منحصر في الاعم
فالانسان كما هو منحصر في الناطق منحصر في الحيوان فلا يوجد
في غيره فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب انحصار المبتدا في خبره
ومع ذلك فقد فرق العلما بين قولنا زيد القايم فجعلوه للحصر فكيف
صح من العلما مخالفته الدليل القاطع في المبتدا اذا كان خبره نكره
والجواب عن هذا السوال ان الحصر حصران حصر
يقتضي نفي النقيض فقط وحصر يقتضي نفي النقيض والضد والخلاف وما
عدا ذلك الوصف على الاطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلما
عن الخبر اذا كان نكره واما الحصر الاول فلم يتعرضوا له وبيان
ذلك انك اذا قلت زيد قايم فزيد منحصر في مفهوم قايم لا يخرج
عنه الى نقيضه

عنه الى نقيضه لكن قولنا قايم مطلق في القيام فهو موجبه جزيه في
وقت واحد فنقيضه انما هو السالبه الدايمه وهو الا يكون زيد قايم
لا في الماضي ولا في الحال ولا الاستقبال ومعلوم ان هذا النقيض
منفي اذا صدق قولنا زيد قايم في وقت وكذلك جميع الاخبار التي
هي نكرات فالحصر ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره واذا صدق مفهوم
الحصر باعتبار النقيض صدق الحصر ولم يخالف الدليل العقلي ولا
يلزم من عدم الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالضد والخلاف
فجاز ان يكون مع كونه قايما جالسا في وقت اخر ونحوه من الاضداد
وحيا وفقيها وعابدا في جميع الاوقات وكذلك كل وصف هو خلاف
لا ضد فجميع ذلك يجوز ثبوته واما النقيض فلا سبيل الى الاتصاف به
فيه البته فالحصر باعتباره لا باعتبار غيره هذا في النكرات واما
غير النكره فاذكر فيه سبع مسايل توضحه وتبين الفرق ن
المسلة الاولى قوله عليه السلام في الصلاة تحريمها التكبير
وتحليلها التسليم استدل به العلما على انحصار سبب تحريمها
في التكبير وسبب تحليلها في التسليم فلا يدخل في حرمات الصلاة
الا بالتكبير ولا يخرج من حرماتها الا بالتسليم فهذا خبر معرف بالالف
واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي هو عدم التكبير

وضده الذي هو الهزء واللعب والنوم والحياة وخلافه الذي هو الخشوع .
والتعظيم فاي شي فعل من هذه الاضداد او الخلافات ولم يفعل التكبير
لم يدخل في حرمات الصلاة ولذلك تحليلها التسليم يقتضي الحصر
في التسليم دون نقيضه الذي هو عدم التسليم وضده الذي هو
النوم والاغما وخلافه الذي هو الحدث وغير ذلك من التعظيم والاجلال
وغيرهما فلا يخرج الى حل الصلاة من حرماتها الا بالتسليم فقط ونعني
بالحرمات تحريم الكلام والاكل والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة
ونعني تحليلها اباحة جميع ما حرم اجتماعه معه وبالخلاف ما يمكن
بالصلاة فان قلت ــــــ فقد تخرج من الصلاة بالضد الذي هو النوم
والجنون والاغما وبالخلاف الذي هو الحدث ونعني بالضد ما لا يمكن
اجتماعه معه ن وبالخلاف ما يمكن اجتماعه معه قلت ــــــ ليس
مرادنا بالخروج الى حل الصلاة من حرماتها بطلان الصلاة كيف كان انما
مرادنا بذلك الخروج على وجه الاباحة الشرعية والخروج عن العهدة
فمن اراد ان يخرج على هذا الوجه فلا سبيل له الا السلام المشروع
والخروج على غير هذا الوجه ليس مرادنا ن فان قلت ــــــ فالسلام
اذا وقع في اثنا الصلاة يخرج من حرماتها ومع ذلك فلا اباحه ولا براة
ذمة ن قلت ــــــ انما اخرج السلام من حرمات الصلاة في اثنايها
لانه كلام ليس

لانه كلام ليس بمشروع حدا كما لو تكلم في اثنا الصلاة فهو كسبق الحدث
وغيره من المبطلات فاخراجه في اثنا الصلاة ليس من باب اخراجه في
اخر الصلاة والحصر انما تعرض له صاحب الشرع من الوجه الثاني دون
الاول فاندفع السوال وهذا الجواب ــــــ على مذهب ابن نافع من
اصحابنا فانه يرى ان السلام على وجه السهو لا يبطل الصلاة ولا يحتاج
في الرجوع الى تكبير وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في اثنا الصلاة
كالكلام في اثنايها والكلام على وجه السهو في الصلاة لا يبطلها وكذلك
السلام سهوا وهذا هو متجه من جهة النظر ن واما الحديث انما
اريد به السلام الماذون فيه في اخر الصلاة اما سهو السلام وعمده
في اثنا الصلاة فلم يرده ولا يفهم من قوله عليه السلام مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ن الا التكبير الاول
المشروع سببا للدخول في الصلاة والسلام الذي في اخرها المشروع
سببا في الخروج منها لا سيما ولفظ السلام خبر معناه الدعا بالسلامة
والدعا لا يقدح في الصلاة لا سهوا ولا عمدا فالقول بكونه اذا وقع في اثنا
الصلاة مخرجا كتكبيرة الاحرام للدخول في الصلاة وانه مخرج منها
درفع مطلقا مشكل ن فان قلت ــــــ النية المقترنة تقتضي رفع الصلاة ورفض
الصلاة يقتضي ابطالها فلذلك اخرج التكبير ولان جنسه يبطل الصلاة

اجماعًا فاذا وقع في اخرها فيلحق بذلك الفرد بقية صورة بالقياس ونقول
اللام فيه للعموم فيشمل صور النزاع قلت ______ السلام قد يقع مع
نية الخروج من الصلاة وقد لا يقع فان المذهب على قولين في اشتراط النية
فيه فان لم يكن معه نية فلا كلام وان وقعت فليست رفضًا لان الرفض
هو قصد ابطال الصلاة ولم يقصد ابطالها انما اعتقد ان صلاته كملت
فاتى بنية الخروج من الصلاة وهذا ليس رفضًا ن وعن الثاني
ان السلام وكونه مخرجًا من الصلاة غير معقول المعنى ولا ينا سبب
لفظ هو دعا الخروج من الصلاة وانما يناسبها في ذلك ما ينافيها والدعا
لا ينافي الصلاة واذا لم يكن معقول المعنى امتنع القياس لان القياس بلا لم
جامع لا يصح فان قلت ______ اقيس قياس الشبه لا قياس المعنى قلت ______
قياس الشبه ضعيف وقد منع القاضي شيخ الاصوليين انه حجة
سلمنا صحته لكن الفرق انه في اثنا الصلاة معارض بالمقتضي لاكمال
الصلاة الذي تقتضي المداومة عليها وفي اخر الصلاة هو سالم عن
هذا المعارض فافترقا وامـا التمسك بالعموم فالجواب ______
عنه ان قرينة السياق ان اللام هاهنا تدل على ان اللام هاهنا انما اريد
بها حقيقة الجنس الذي هو القدر المشترك لا العموم لان ما ذكر معه
من الطهور المحلى باللام انما اريد به الفرد المقارن الاول ______ فقط
وكذلك التكبير

ولذلك التكبير لا يدخل منه الا بالمقارن الاول فقط والذي في
اثنا الصلاة منه لا يدخل به في حرمات الصلاة فكذلك يحمل السلام على
المقارن لاخر الصلاة تسوية بينه وبين ما قرن معه ولانه المتبادر
للذهن ولو كان السلام في اثنا الصلاة يخرج للتكبير ويخرج من حرمات
الصلاة لبطل ما مضى من الصلاة وابتديت من اولها ولم يقل به مالك في
السهو البته فلما لم تعد الصلاة من اولها دل على ان المصلي في حرمات
الصلاة وبالجملة فما اجد في مشهور مذهب مالك رحمه الله في ان السلام
سهوًا يحوج للتكبير الا مشكلًا واجد المتجه مذهب الشافعي رحمه
الله تعالى ن المسـئـله الثانيه قوله صلى الله عليه وسلم ذكاة
الجنين ذكاة امه يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة امه فلا يحوج
لذكاة اخرى ومعنى الكلام ان ذكاة الجنين تغني عن ذكاة امه فان
قلت ______ ذكاة الجنين هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة ن
اللغويه فجعل هذه الذكاة عين ذكاة امه انما يصدق حينيذ
على سبيل المجاز كقولنا ابو يوسف ابو حنيفه والاصل عدم المجاز
وهو خلاف الظاهر فكيف يقال ان هذا اللفظ بوضعه يقتضي
ان عين ذكاة الجنين هي ذكاة امه قلت ______ سوال حسن
والجواب ______ عنه يحتاج الى جودة فهم في فكره بسبب

النظر في قاعدة وهي ان اضافة المصادر مخالفة لاسناد الافعال
فالاضافه يكفي فيها ادنى ملابسه ويكون ذلك حقيقه لغويه
كقولنا صوم رمضان وحج البيت فيضيف الصوم لرمضان والحج
للبيت ويكون الاضافه حقيقيه ولو اسندنا الفعل فقلنا صام رمضان
بان يجعل الشهر هو الفاعل او البيت حج لم يصدق ذلك حقيقه ولنفر
منه سمع السامع وكذلك هاهنا ينبغي ان يفرق بين ذكيت الجنين
وبين ذكاة الجنين فذكيت الجنين لا يصدق الا ان اقطع منه موضع
الذكاة وذكاة الجنين يصدق بايسر ملابسه واحد طرفي الملابسه ان
ذكاة امه تبيحه فمن هذا الوجه صار بينه وبين ذكاة امه ملابسه
فصدق انها ذكاته فيكون على هذا التقدير ذكاة امه هي عين
ذكاته حقيقةً لا مجازاً هذا هو مقتضى قول النحاة عن العرب
فانهم قالوا يكفي في الاضافه ادنى ملابسه كقول احد حاملي
الخشبه للاخر شل طرفك فجعل طرف الخشبه طرفاً له بسبب
الملابسه وانشدوا اذا كوكب الخرقا لاح بسحرة
فاضاف الكوكب اليها لانها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه
واذا استقريت ذلك وجدته كثيراً على وجه الحقيقه فصح
ما ذكرناه من اضافه الذكاة للجنين وان الحديث يقتضي الحصر
واستغنى الجنين

واستغنى الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة امه واعلم ان هذا الحديث
روي بالرفع في ذكاةُ الثانيه وبالنصب فتمسك المالكيه والشافعيه
برواية الرفع على استغنا الجنين عن الذكاة وتمسك الحنفية
برواية النصب على احتياجه للذكاة وانه لا يوكل بذكاة امه
والتقدير عندهم ذكاة الجنين ان يذكى ذكاةً مثل ذكاة امه
الثانيه فحذف المضاف مع بقيه الكلام واقيم المضاف اليه
مقامه فاعرب كاعرابه وهو القاعده في حذف المضاف
والجواب عما تمسك به الحنفيه في هذه الروايه ان هاهنا
تقدير اخر وهو ان يكون التقدير ذكاة الجنين داخله في ذكاة
امه فحذف حرف الجر فانتصبت الذكاة على انها مفعول كقولك
دخلت الدار ويكون المحذوف اقل مما قدره الحنفيه ويكون
في هذا التقدير جمع بين الروايتين فيكون اولى من التعارض والتنافي
بينهما فيترجح بقلة الحذف والجمع لا يبقى لهم فيه مستند على
الروايتين ويكون حجة عليهم المسالة الثالثه
قوله عليه السلام الشفعه فيما لم يقسم تقتضي حصر الشفعه في
الذي هو قابل للقسمه ولم يقسم بعد والخبر هاهنا ليس معرفه
بل مجرور وتقدير الخبر الشفعه مستحقه فيما لم يقسم وكذلك

قوله صلى الله عليه وسلم الاعمال بالنيات يقتضي حصر الاعمال المعتبره في النيات وتقدير الكلام الاعمال معتبرة بالنيات فالعمل بغير نية لا يعتبر شرعا كما ان طلب الشفعه فيما لا يقبل القسمه لا يعتبر شرعا ن المسله الرابعة قوله تعالى الحج اشهر معلومات تقديره زمان الحج اشهر معلومات فيكون وقت الحج محصورا في هذه الاشهر وهي شوال وذو القعده وذو الحجه وهو الميقات الزماني وهل هذا الحصر باعتبار الفضيله وهو مذهب الشافعي فلا حرج بالحج قبله او باعتبار الفضيلة وهو مذهب مالك رحمه الله فيكره الاحرام فان وقع صح قولان ن المسله الخامسة قال الغزالي رحمه الله اذا قلت صديقي زيدا وزيد صديقي اختلف الحكم في زيد فالاول يقتضي حصرا اصدقايك في زيد فلا تصادق انت غيره وهو يجوز ان يصادق غيرك والثاني يقتضي حصره في صداقتك فلا يجوز ان يصادق غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره على عكس الاول ن المسله السادسه قال الامام فخر الدين في كتاب الاعجاز له الالف اللام قد ترد بحصر الثاني في الاول كقوله زيد القايم اي لا قايم الا زيد فيحصر وصف القايم فيه وكذلك اذا قلت ابو بكر الصديق رضي الله

عنه الخليفه

عنه الخليفه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الخلافه بعده عليه السلام منحصره في ابي بكر رضي الله عنه ومنه زيد الناقل لهذا الخبر والمتسبب في هذه القضية والثاني ابدا منحصر في الاول بخلاف قاعدة الحصر ابدا الاول منحصر في الثاني ن المسله السابعه اذا قلت السفر يوم الجمعه فهم منه الحصر في هذا الظرف وانه لا يقع يوم الخميس ولا في غيره من الايام ن وكذلك هذا النوع من الخبر فقد اتضح الحصر للمبتدا في خبره مع التعريف والظرف والمجرور بخلاف قولنا زيد قايم وعمرو خارج

الفرق الرابع والستون

بين قاعدة التشبيه في الدعا وبين قاعدة التشبيه في الخبر والفرق بينهما ان التشبيه في الخبر يصح في الماضي والحال والاستقبال فيشبه ما وقع لك امس بما وقع امس لشخص اخر ويشبه ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم ويشبه ما يقع لك غدا بما يقع لغيرك غدا وكل ذلك حقيقة ولا يقع التشبيه في الدعا الا في المستقبل خاصة بسبب ان عشرة الفاظ في لسان العرب لا تتعلق الا بالمستقبل وهي الامر والنهي والدعا والشرط وجزاؤه والوعد والوعيد والترجي والتمني والاباحه فلا يومر الا بمعدوم مستقبل ولا ينهى الا عن

معدوم مستقبل ولا يدعى الا بمعدوم مستقبل وكذلك البواقى واذا
هذه الالفاظ لا تتناول الا المعدوم المستقبل فمتى وقع التشبيه فى هذه
باب من الابواب بين لفظى دعا او امر او نهى او واحد مما ذكر معها
انما يقع فى امرين مستقبلين معدومين لم يوجدا بعد وباعتبار الفرق
بين هاتين القاعدتين ظهرت فايدة عظيمه وذلك ان الشيخ عز
الدين رحمه الله كان يورد سوالا فى قوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل
على محمد وعلى ال محمد كما صليت على ابرهيم وعلى ال ابرهيم وبارك على محمد
وعلى ال محمد كما باركت على ابراهيم وعلى ال ابرهيم فى العالمين انك حميد
مجيد فيقول كيف يقع التشبيه بين الصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم
والصلاه على ابرهيم عليه السلام مع ان الصلاة من الله هى احسانه واعطاوه
وعطيته رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت اعظم من عطية الله تعالى لابرهيم
عليه السلام والتشبيه يقتضى ان يكون المشبه ادنى رتبه من المشبه
به او مساويا وكيف وقع هذا التشبيه وكان يجيب عن هذا السوال بان
ال ابراهيم عليه السلام انبيا وال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسوا
انبيا والتشبيه انما وقع بين المجموع الحاصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
واله والمجموع الحاصل لابرهيم عليه السلام واله فيحصل لال ابرهيم عليه
السلام من تلك العطية اكثر مما يحصل لال رسول الله صلى الله عليه
من هذه

من هذه العطية فيكون الفاضل لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد احد
اله من هذه العطيه اكثر من الفاضل لابرهيم عليه السلام من تلك العطيه
واذا كانت عطيه رسول الله صلى الله عليه وسلم اعظم كان افضل
فاندفع الاشكال لحصول الشبه فى الدعا كالشبه فى الخبر وليس الامر
كذلك بل انما وقع التشبيه بين عطية تحصل لرسول الله صلى الله عليه
وسلم لم تكن حصلت له قبل الدعاء فان الدعاء انما يتعلق بالمعدوم المستقبل
وحينيذ يكون الذى حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الدعاء لم
يدخل فى التشبيه وهو الذى فضل به ابرهيم عليه السلام فهما صلوات عليهما اعطى
كرجلين لاحدهما الف وللاخر الفان ثم طلب لصاحب الالفين مثل ما اعطى
لصاحب الالف فيحصل له ثلاثة الاف وللاخر الف فقط فلا يرد
السوال من اصله لان التشبيه وقع فى دعاء لا فى خبر نعم لو قيل ان
العطيه التى حصلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم مثل العطيه التى
حصلت لابراهيم عليه السلام لزم الاشكال لكون التشبيه وقع
فى الخبر لكن التشبيه ما وقع الا فى الدعاء فتامل الفرق ذلك واضبط
القاعدة والفرق يندفع بهما اسوله كثيرة واشكالات عظيمه

الفرق الخامس والستون

بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة ما لا يثاب

عليه منها وان وقع واجبًا ك اعلم ان المامورات قسمان ماصورة فعله
كافيه في تحصيل مصلحته كاداء الديون ورد الغصوب ودفع الودايع
ونفقات الزوجات والاقارب والدواب ونحو ذلك فان هذا الفعل صورة
تحصل مقصوده وان لم يقصد به التقرب فاذا فعل من غير قصد ولا
نيه وقع واجبًا مجزيا ولا تلزم فيه الاعادة امتثال امر الله تعالى
فان فعله غير قاصد امتثال امر الله تعالى ولا عالم به لم يحصل له ثواب
وان شد الفعل مسده ووقع واجبًا ومن هذا الباب النية لا يقصد
بها التقرب وتقع واجبه ولا تفتقر الى نية اخرى ولذلك النظر
الاول المفضي الى العلم باثبات الصانع لا يثاب عليه لانه لا يقصد
به التقرب والقسم الاخر لا يقع ولا جبا الا مع النية والقصد كالصلاة
والصيام والحج والطهارات وجميع انواع العبادات التي يشترط
فيها النيات فهذا القسم اذا وقع بغير نيه لا يعتد به ولا يقع
واجبًا ولا يثاب عليه واذا وقع منويًا على الوجه المشروع كان
قابلًا للثواب وهو سبب شرعي له من حيث الجمله غير ان هاهنا قاعدة
وهي ان القبول غير الاجزا وغير الفعل الصحيح فالمجزي من الافعال هو ما
اجتمعت شرايطه واركانه وانتفت موانعه فهذا يبري الذمه
بغير خلاف ويكون فاعله مطيعًا بري الذمه فهذا امر لازم مجمع عليه
واما الثواب

واما الثواب عليه فالمحققون على عدم لزومه وان الله تعالى قد يبري
الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور وهذا هو معنى عدم القبول
ويدل على ذلك امور احدها قوله تعالى حكاية عن ابني ادم انما يتقبل
الله من المتقين لما قربا قربانا فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الاخر
مع ان قربانه كان على وفق الامر ويدل عليه ان اخاه علل عدم القبول
بعدم التقوى ولو كان الفعل مختلا في نفسه لقال انما يتقبل
الله العمل الصحيح لان هذا هو السبب القريب لعدم القبول فحيث
عدل عنه دل ذلك على ان الفعل كان صحيحًا مجزيًا وانما انتفى القبول
لاجل انتفا التقوى فدل ذلك على ان العمل المجزي قد لا يتقبل
وان بريت الذمه منه وصح في نفسه ن وثانيها قوله
تعالى حكايه عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام ن واذ يرفع
ابرهيم القواعد من البيت واسمعل ربنا تقبل منا انك انت السميع
العليم ن فسوالهما القبول في فعلهما مع انهما صلوات الله عليهما
لا يفعلون الا فعلا صحيحًا يدل على ان القبول غير لازم في الفعل الصحيح
ولذلك دعيا به لانفسهما ن وثالثها الحديث الصحيح
خرجه مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ن قال اما من اسلم
واحسن اسلامه فانه يجزى بعمله في الجاهليه والاسلام فاشترط

في الجزا الذي هو الثواب ان يحسن في اسلامه والاحسان في الاسلام
هو التقوى وهو يرد على من قال في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين
ان المراد المومنين لانه عليه السلام صرح بالايمان ثم ذكر الاحسان
ورابعها قوله عليه السلام في الاضحيه لما ذبحها اللهم تقبل
من محمد وال محمد فسال عليه السلام القبول مع ان فعله في الاضحيه
كان على وفق الشريعه فدل ذلك على ان القبول وراء براة الذمة
والاجزاء والا لما ساله عليه السلام فان سوال تحصيل الحاصل
لا يجوز ن وخامسها انه لم يزل صلحاء الامة وخيارها
يسالون الله تعالى القبول في العمل ولو كان ذلك طلبا للصحة
والاجزا لكان هذا الدعا انما يحسن قبل الشروع في العمل فيسال
الله تعالى تيسير الاركان والشرايط وانتفا الموانع اما بعد الجزم
بوقوعها فلا يحسن ذلك فدلت هذه الصورة على ان القبول غير
الاجزاء وغير الصحه وانه الثواب ن وسادسها
قوله عليه السلام ان من الصلاة لما يتقبل نصفها وثلثها وربعها وان
منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه صاحبها فحمله
الصوفيه وقليل من الفقها على عدم الاجزا وانه تجب الاعادة اذا
غفل عن الصلاه لقوله عليه السلام ليس لامرء من صلاته الا ما عقل منها
وحكى الغزالي

وحكى الغزالي الاجماع على اجزايها اذا علم عدد ركعاتها واركانها وشرايطها
وان كان غير مشتغل بالخشوع والاقبال عليها وقال اكثر الفقها ان المراد
بالنصف والثلث والربع ونحوه الثواب لا الاجزا والصحه فظهر
حينيذ ان القبول غير الاجزاء وان بعض الواجبات يثاب عليه دون
البعض وهو المقصود من الفرق واذا تقرر الفرق فالظاهر ان
وصف التقوى شرط في القبول بعد الاجزا والتقوى هاهنا ليس
محمولا المعنى اللغوى وهو مجرد الاتقا المكروه من حيث الجمله فان على م
الفسقه في عرف الشرع لا يسمون اتقيا ولا من المتقين ولو اعتبرنا
المعنى اللغوى لقيل لهم ذلك بل التقوى في عرف الشرع المبالغه في اجتناب
المحرمات وفعل الواجبات حتى يكون ذلك الغالب على الشخص
هذا هو الظاهر واذا حصل هذا الوصف ينبغي ان يعتقد ايضا ان
القبول غير لازم بل المحل قابل له لحصول الشرط وان القبول ن
مشروط بالتقوى ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط
ويدل على ان المحل يبقى قابلا للقبول من غير لزومه ن ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم دعا بالقبول مع انه سيد المتقين وكذلك ابراهيم لزم
ولذلك ابرهيم واسمعيل عليهما السلام والمدعو به لا بد ان يكون مترددا
الوقوع وعدمه اذ لو تعين وقوعه لكان ذلك طلبا لتحصيل الحاصل

[illegible]

وهو غير جاين فتعين ان يكون السوال يمكن حصوله وعدم حصوله
وعلى هذا المدارك وهذا التقدير يكون قوله تعالى من جا بالحسنه
فله عشر امثالها مشروطاً بالتقوى فان الامثال العشر هي المثوبات
فلا تحصل الا للمتقين فكذلك قوله عليه السلام صلاة في مسجدي
هذا خير من الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام فان هذه الف
صلاة والزايد عليها هي مثوبات تتضاعف وقوله عليه السلام
صلاة في المسجد الحرام خير من الف صلاة في غيره وصلاة في البيت
المقدس بست مايه صلاة وقوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء
يقتضي ما تقدم من التقرير ان يكون هذا كله مشروطاً بالتقوى
ومنه قوله عليه السلام صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ
بخمس او سبع وعشرين صلاة ن فتامل ذلك فان هذه الظواهر
كلها يقتضي ظاهرها المثوبات مطلقاً وما تقدم من التقرير
يقتضي انها لا تحصل الا بعد التقوى فيتعين رد احدى الظواهر
الى الاخر وان يجمع بينهما على الوجه الاسد وقد بينت لك وجه
التعارض ووجه الجمع فتامل ذلك فهو موضع صعب مشكل
والذي رايت عليه جماعة من المحققين ما ذكرته لك فتامله

ن الفرق السادس والستون ن

بين قاعدة ما تعين وقته فيوصف بالادا او بعده بالقضاء وبين
قاعدة ما تعين وقته ولا يوصف فيه بالاداء ولا بعده بالقضاء
والتعيين في القسمين شرعي ن اعلم ان هذا الموضع وهذا الفرق
لم اره لاحد من العلما فيما رايته ولم يقع التصريح به فيما وجدته
ولا التعريض بل التصريح في حد القضا والادا بجده بضده في كتب
الاصول والفروع فيقولون في حد الادا هو ايقاع الواجب في
وقته المحدود له شرعا وفي حد القضا هو ايقاع الواجب خارج
وقته المحدود له شرعا وهذان التفسيران باطلان بسبب ان الواجبات
الفوريه كرد المغصوب والودايع اذا طلبت والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واقضية الحكام اذا نهضت الحجاج كل ذلك واجب
على الفور ومع ذلك لا يقال لها ادا اذا وقعت في وقتها المحدود
لها ولا قضا اذا وقعت بعده فان الشرع حدد لها زمانا للوقوع
فاوله اول زمان التكليف واخره الفراغ منها بحسبها في طولها
وقصرها فزمانها محدود شرعا مع انتفا الادا والقضا عنها في
الوقت وبعده وكذلك انقاذ الغريق حدد له الشرع الزمان
فاوله ما يلي زمن السقوط واخره الفراغ من علاجه بحسب
حاله ولا يوصف بانه ادا في الوقت ولا قضا بعده مع التحديد

الشرعي ومن ذلك الحج اذا قلنا انه على الفور فان الشارع حدد له
هذه السنه ولا يوصف بانه قضا بعد هذه السنة اذا اخرت
الحجه ولا يلزم معها هذا القضا وكذلك اذا قلنا الامر للفور لغة
فان القاضي ابا بكر رحمه الله قال لا بد من زمان السماع وزمان
التامل وتعرف معنى الخطاب وفي الزمن الثالث يكون الفعل زمانيا
عبر عنه بوصف التكليف بالمخالفه فقد حدد الشرع الزمان
حينيذ اوله الزمن الثالث عن زمان السماع واخره الفراغ من
الفعل بحسبه وهذه النقوض كلها تبطل حد الادا فان حده يتناولها
وليست ادا فيكون غير مانع وايقاعها بعد وقتها يتناوله حد القضا
وليست قضا فيكون غير جامع مانع فحينيذ يتعين العنايه بتحرير
الفرق وتحرير هذه الضوابط والحدود حتى يتضح الحق في ذلك
وهو ان يقول الادا هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له
شرعا لمصلحه اشتمل عليها الوقت بالامر الاول والقضا
ايقاع الواجب خارج وقته الذي حدد له لاجل مصلحة فيه
بالامر الثاني ر فقولنا في وقته احتراز من القضا وقولنا
المحدود له احتراز من المغيا بجميع العمر وقولنا شرعا احتراز
مما يحدده اهل العرف وقولنا المصلحة اشتمل عليها الوقت

احترازمن

احتراز من تلك النقوض كلها وتحريره انا نعتقد ان الله سبحانه وتعالى
انما عين شهر رمضان لمصلحة اشتمل عليها دون غيره طردا للقاعدة
الشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل فانا اذا احصنا الشرايع
فوجدناها مصالح في الاغلب ادركنا ذلك وخفي عنا في الاقل فعلمنا
ذلك الاقل من جنس ذلك الاكثر كما لو جرت عادة ملك بان يخلع لا
الاخضر الا على الفقها فاذا راينا من خلع عليه الاخضر ولا نعلم حاله
قلنا هو فقيه طردا للقاعدة ذلك الملك ولذلك نعتقد فيما لم
نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة انه مصلحه ان كان في جانب الاوامر
او فيه مفسده ان كان في جانب النواهي طردا للقاعدة الشرع
في رعاية المصالح والمفاسد على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب
العقلي كما يقوله المعتزله وكذلك نقول في اوقات الصلوات
انها مشتملة على مصالح لا نعلمها وكذلك كل تعبد في معناه ان فيه
مصلحة لا نعلمها لا انه ليس فيه مصلحة فحينيذ تعين اوقات
العبادات لمصالح فيها وتعين الفوريات ليس لذلك بل يتبع
الماموررات وطريان الاسباب فالغريق لو تاخر سقوطه في البحر
تاخر الزمان او تعجل تعجل الزمان قبل ذلك وكذلك الحج تابع ر
للاستطاعة فلو تاخرت تاخرت السنه او تقدمت تقدمت

السنة فصار تعين الوقت تابعا للاستطاعة لا لمصلحة فيه
وكذلك نقول ان الفور وتعين الوقت اذا قلنا الامر على الفور
تابع لورود الصيغة فان تقدمت تقدم الوقت او تاخرت تاخر
الوقت وكذلك اقضية الحكام الوقت تابع لنهوض الحجاج فيتعين
حينيذ وكذلك رد الغصوب وبقيه النهوض فقد اتضح لك
التخريج في ذلك وظهر الفرق بينهما وبين اوقات العبادات
فانها متعينه لمصالح فيها ولولاها لما تعين بعد الزوال دون ما
قبله ولا بعده ولا رمضان دون شهور السنه اذا اتضح الفرق
فقولنا في الحد لمصلحة اشتمل عليها الوقت احتراز من تعين
الوقت لمصلحة المامور والتبعيه لطريان الاسباب واتجه
ايضا حد القضا بذلك لما قلنا انه ايقاع الواجب خارج وقته
المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت فلا يكون الفعل موصوفا
بالقضا الا اذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه وقولنا
في القضا بالامر الثاني احتراز من نقض وهو ان الله تعالى جعل
لقضا رمضان جملة السنه التي تلي شهر الادا فهو واجب
وقع في وقته المحدود له شرعا وليس ادا فخرج بقولنا بالامر
الاول لان القضا وجب بامر جديد ودخل في حد القضا ولم
تخرج منه

تخرج منه بقولنا بالامر الثاني وشبب انه راجح في حد الادا لان
الله تعالى عين السنه لمصلحة تختص بها لا نعلمها فالسنه كاوقات
الصلوات ليست تابعة لغيرها بخلاف سنه الحج تابع للاستطاعه
فان قلت وسنة القضا ايضا تابعه لترك الصوم قلت مسلم
لكن هذا وقت حدد طرفاه وجعل واجبا موسعا بخلاف الحج
بخلاف الحج ولما رتب رمضان من بين ساير الشهور للادا رتب ما
بعده للقضا الى شعبان في اصل الشريعه معينا في حق كل احد بخلاف
الحج لم يتعين له الا ما كان عقيب الاستطاعه وهي تختلف باختلاف
الناس وسنة القضا لا تختلف باختلاف الناس فهذا هو الفرق فان
قلت ماذكرته لا يتم لاتفاق الناس على ان الحج يوصف بالقضا
مع خروجه عما ذكرته من التحديد فيقولون في الحج بعد الحجة الفاسده
انه قضا ويقولون ان النوافل تقضى وليس لها وقت محدود بالتفسير
الذي ذكرته فعند الشافعي يقضى ماله سبب وعند مالك وابي
حنيفه ما شرع فيه من التطوعات وابطل على تفصيل فيه عند
الامامين مذكور في كتب الفروع للفريقين فقد اتفقوا على
القضا في النوافل ويقولون المأموم فيما فاته هل يكون قاضيا ام
بانيا خلاف بين العلما في تعين القضا الا في انه يسمى قضا لو وقع

فاتفق الكل على انه لو فعل ما فاته من المغرب جهرًا لكان قضاء اتفاقًا انما
الخلاف هل حكم الله تعالى ذلك ام لا وقال الله تعالى فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا في الارض مع ان الصلاة المامورة هو قضا صلاة
الجمعه في الوقت فبصل بهذه الانواع حد الاداء وحد القضا
قلت القضا في اصطلاح حملة الشريعة لفظ مشترك
يطلق على ثلاثه معان احدها ايقاع الواجب خارج وقته
على ما تقدم تحديده وثانيها ايقاع الواجب بعد تعينه
بالشروع ومنه حجة القضا ومنه قضا النوافل اذا شرع فيها
وهذا مغاير للقسم الاول لان مفهوم قولنا خارج وقته مخالفًا لقولنا
بعد تعينه بالشروع فان بعدية الوقت غير بعدية الشروع
وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعه مع قطع
النظر عن الوقت والتعين بالشروع ومنه قضا المأموم لان الركعتين
الاخيرتين من العشا اذا صليتا جهرًا فهذا خلاف الوضع الشرعي
فان وضع الشريعه يقدم الجهر على السر فتاخيره خلاف الوضع
فهذه ثلاثه معان في الاصطلاح ويلحق قسم رابع عند الشافعي
ومن قال بقوله ان السنن تقضى لتقدم اسبابها لا للشروع فيها
فيكون مفسرًا عنده ايضًا بايقاع الفعل بعد تقدم سببه فهذه

اربعة اصطلاحيه

اربعة اصطلاحيه واما قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فذلك وضع
لغوي لا اصطلاحي تقال قضى الفعل اذا فعل كيف كان فقضي بمعنى فعل
وهذا غير ما نحن فيه وحينيذٍ يصير لفظ القضا يطلق باعتبار اللغه
والاصطلاح على خمس معان اربعة منها اصطلاحيه وواحد لغوي
واللفظ اذا كان مشتركًا بين معانٍ مختلفه وحددنا بعض تلك
المعاني لا يرد علينا غيره من تلك المعاني نقضًا ولا سوالا اما اذا
حددنا العين بمعنى الحدقه فانها عضو يتاتى به الابصار فيقول
السايل ينتقض عليك بعين الما او الذهب وغير ذلك مما يسمى عينًا
فلا يسمع هذا السوال فان الحقايق المختلفه يجب ان يكون
حدودها مختلفه فحينيذٍ لا ترد علينا حقيقه من تلك الحقايق
الاربع على تحديدنا القضا بالواقع خارج الوقت لانها معانٍ
مختلفه فاندفعت الاسوله التي وردت من هذا الباب واستقام
حد القضا وحد الادا وظهر حينيذٍ الفرق بين قاعده ما يتعين
وقته فيوصف بالاداء والقضاء وبين قاعده ما يتعين وقته فلا
يوصف بالادا ولا بالقضاء فايسر العبادات ثلاثه
اقسام منها ما يوصف بالادا والقضا كالصلوات الخمس ورمضان
ومنها ما لا يوصف بهما كالنوافل الا بذلك التفسير الاخر الذي

تقدم تحريره وما يوصف بالادا فقط كالجمعة ن فاستفد اتضح
بما تحرر ان المكلف اذا غلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر الوقت
ثم عاش ان الفعل يكون منه ادا لان تعين الوقت لم يكن لمصلحة
فيه بل تبع للظن الكاذب وقيل هو قضا قولان للقاضي والغزالي

ن الفرق السابع والستون ن

بين قاعدة الاداء الذي يثبت معه الاثم وقاعدة الاداء الذي لا يثبت
معه الاثم ن اعلم ان هذا الفرق قد اشكل على جماعة من الفقهاء
واستشكلوا كيف تكون العبادة ادا وفاعلها اثم وسر الفرق في
ذلك ان الله سبحانه وتعالى جعل ارباب الاعذار يدركون الظهر
والعصر عند غروب الشمس بادراك خمس ركعات بعد الطهارة وقت يسع
واتفق الناس على ان ما خرج وقته قبل زوال العذر لا يلزم ارباب
الاعذار فدل لزوم الصلاتين لهم عند غروب الشمس على بقاء
وقتهما ولما كان الادا كما تقدم ايقاع الواجب في وقته المحدود
له شرعا كما تقدم تحريره لزم ان تكون الظهر والعصر ادا في حق
كل احد الى غروب الشمس لانا لما حددنا الادا لم نحدده بالنسبة
الى الفاعلين وانما حددناه بالنسبة الى العبادة خاصة مع قطع
النظر عن الفاعل من هو هل هو رب عذر ام لا ولا تعرض احد

في حد الادا

في حد الادا او القضا لادخال المكلف في حديهما بل للعبادة
فقط فصار الادا والقضا تابعا لكون العبادة في وقتها ام لا ن
فكانت الظهر ادا الى غروب الشمس بنا على صدق حد الادا عليه
ولما كان الشرع قد منع المكلف الذي لا عذر له من تاخير العبادة
الى اخر وقتها مطلقا بل عليه ان يوقع في احد قسمي الوقت وهو
اول الزوال الى اخر القامة وبقي من اخر القامة الى غروب
الشمس هو من الوقت باعتبار حد الاداء وغير المعذور ممنوع
منه فاذا اخر الفعل اليه واوقعه فيه كان مؤديا اثما اما اذا اداه كان
فلصدق حد الادا واما اثمه فلتاخيره عن الحد الذي حدد له
من الوقت ولصاحب الشرع ان يحدد للعبادة وقتا ويجعل نصفه
الاول لطايفة ونصفه الاخير لطايفة اخرى فتاثم الاولى بتعديها
لغير وقتها الاخرى ان القامة وقت ادا بلا خلاف لصلاة الظهر
من حيث الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن طايفة انها لا تعيش الى
القامة بل لنصفها لجعل صاحب الشرع نصف القامة وقتا لها ولا
خاصة دون غيرهم والنصف الاخير من القامة ليس وقتا لهم
فكذلك هاهنا وقت الظهر الى غروب الشمس وحجر صاحب الشرع
على المختارين الوصول اليه وحدد لهم اخر القامة فاذا تعدوا

القامة كانوا مودين اثمين فكذلك القول في المغرب ادا الى
طلوع الفجر والاجماع بسبب ان ارباب الاعذار يدركون صلاتي
الليل الى طلوع الفجر والاجماع منعقد على انما خرج وقته لا يلزم ارباب
الارباب الاعذار الاترى انهم يدركون المغرب في العشا بادراك
اربع ركعات قبل الفجر ولا يلزم بذلك صلاة النهار المتقدم بسبب
ان وقته خرج بغروب الشمس فاذا اخر ايضا المكلف المختار المغرب
او العشا الى طلوع الفجر كان موديا اثما اما اداوه فلوجود حد الادا
في حقه واما اثمه فلان الله تعالى خصصه بقطعة من الوقت فتعداها
لنصيب غيره منه وانما كان يلزم الاشكال في الجمع بين الادا والاثم
ان لو كان حد الادا ايقاع الواجب في وقته الاختياري فكان حينيذ
ايقاعه في غير الاختياري قضا لكن حد الادا ايقاع الواجب
في وقته مطلقا والقضا ايقاعه خارج وقته مطلقا ولم يقل
خارج وقته الاختياري وكتب اصول الفقه مجمعة على ذلك
ومصرحة به فظهر امكان اجتماع الادا والاثم في حق من
حجر عليه في بعض الوقت وعدم اجتماع الاثم مع الادا في
حق من لم يحجر عليه في شي من الوقت كما يجتمع الادا والاثم
فيمن اخر الى اخر القامة نعم و اخر وهو كان يعتقد

انه لا يمكن

انه لا يمكن من ايقاع الفعل اخر القامة فغرر واخر وصلى فانه
مود اثم ويجتمع في حقه الادا على الخلاف والاثم اجماعا وانما
وقع الخلاف في اجتماعهما اخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب
ابن القاسم عندنا اجتماعهما ومذهب غيره عدم اجتماعهما فعلى
هذا يجتمع الاثم والادا في حق فريقين من الناس احدهما المختارون
الذين لا عذر لهم اذا اخروا الى غروب الشمس او لبعد القامة ن
من حيث الجملة او اخروا المغرب والعشا الى بعد ثلث الليل
او نصفه وهل يوخر المغرب الى الشفق ام لا ن وثانيهما
الفريق الذي يغلب على ظنهم عدم التمكنه في اخر الاوقات الاختياريه
فيوخرون الى اخرها فانهم اثمون مع الادا اذا فعلوا اخر الوقت
الاختياري في القامة في الظهر مثلا ونحوه من الاوقات الاختياريه
وتحرير هذا الفرق زوال ما استشكله الشافعيه علينا من الجمع
بين الادا والاثم فانهم قايلون به في الفريق الثاني فكذلك يلزمهم
في الفريق الاول ويتضح مذهبنا ايضاحا جيدا وانا لم نخالف قاعدة
بل مشينا على القواعد ويلزم الشافعيه اشكال لا جواب لهم
عنه وهو ان يكون حدهم الادا والقضا في كتبهم الاصوليه باطلا
لانهم اطلقوا القول فيها وليس مطلقا كما زعموا بل ينبغي ان يكون

حد الاداء فى كتبهم ايقاع العبادة فى وقتها الاختيارى والقضا ايقاع العبادة خارج وقتها الاختيارى لكنهم فى كتب الاصول لم يصنعوا ذلك ن

الفرق الثامن والستون

بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة ما قيل به من وجوب الصوم على الحيض اختلف العلماء فى وجوب الصوم على الحايض فى زمن الحيض مع اتفاقهم على عدم صحة الصوم لو اوقعته حينيذ وعلى انها اثمة اذا فعلت فقال القاضى عبد الوهاب من المالكية ووافقه جماعة ان الحيض يمنع من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها وقالت الحنفية يجب عليها الصوم وجوبا موسعا يشيرون بهذه التوسعة الى عدم تحتم الصوم فى زمن الحيض حتى لا يجتمع عليها الوجوب والاثم فى الفعل فان الواجب لا يمنع من فعله وهذه تمنع فلا يتصور الوجوب فى حقها واحتج الحنفية ومن قال بقولهم بوجوب الصوم عليها بوجوه احدها قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهى شهدت الشهر فيلزمها الصوم لعموم النص وثانيها انها تنوى رمضان ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم برمضان تعلق ن وثالثها ان القضا يتقدر بتقدر الادا الغايت فاشبه قيم المتلفات القايمة مقام الاعيان المتلفة ن

اختلف

فلذلك هذا

فلذلك هذا القضا يقوم مقام الواجب الذى فات فلو لم يجب شى متقدم لم يكن شى يقوم هذا القضا مقامه والجواب عن الاول ان عموم النص يجب تخصيصه بالدليل الضرورى فان حقيقة الواجب ما لا يمنع من فعله وهذه ممنوعة الفعل دل ذلك على عدم الوجوب عليها بالضرورة وكيف يمكن ان يقال ان صاحب الشرع اوجب على مكلف شيا ويعاقبه ان لم يفعله ومع ذلك فهو يعاقبه اذا فعله فيكون يعاقبه اذا فعل ولم يفعل وهذا لم يعهد فى الشريعة اصلا ونحن وان جوزناه على الله تعالى من باب تكليف ما لا يطاق فنحن نقطع بان الشريعة لم ترد بهذا الحاين بل بالرحمة والشفقة وترك المشاق والتيسير والاحسان وكذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة واذا كان مثل هذا معلوم النفى بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من اعظم ادلة التخصيص بتخصيص عموم الاية الضرورة فلا يستقيم التمسك بها وعن الثانى انها انما تنوى رمضان بسبب ان هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتدا الان بسبب ان هذا حدث الان لا لنذر ولا لكفارة بل هو نوع اخر من الصوم غير هذه الانواع المعهودة فى الشريعة فتحتاج الى نية تميزه عن بقية الانواع لان النية انما شرعت لتميز العبادات عن العادات ولتمييز مراتب

العبادات وسبب هذا الصوم هو الترك في رمضان فاضيف لسببه
ليتميز عن غيره لا لان الوجوب تقدم بل جعل صاحب الشرع رؤية
الهلال سببا لوجوب الصوم على الحاضرين الذين لا مانع في حقهم
وسببا لجعل ترك كل يوم سببا لوجوب فعل يوم اخر بعد رمضان
فرؤية الهلال سبب لسببية ترك الصوم اليوم ونصب الترك سببا
لا يقتضي وجوب الايقاع فيه بل لو صرح الشارع هكذا وقال جعلت
ترك رمضان عند رؤية الهلال سببا لوجوب مثله خارج رمضان
ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا الا ترى ان الصبي والمجنون
اذا ترك اخراج قيم المتلفات من اموالهم في زمن الصبي او الجنون يكون
ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبي والجنون
ويكلفون حينئذ بالغرامات من اموالهم وفي ذممهم مع انه لم تقدم
عليهم وجوب قبل ذلك وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال
العذر وكذلك هاهنا جعل الترك سبب الوجوب بعد زوال
العذر مع عدم التكليف في زمن الترك ويضاف هذا الصوم لذلك
الترك ليتميز عن غيره كما تضاف القيمة للاتلاف في زمن الصبي او الجنون
ليتميز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون والواجبات من النفقات
وغيرها من الاموال المتنوعة في الدفع وعن الثالث ان القضا

انما قدر تقدم

انما قدر تقدر المتروك من الصوم لان صاحب الشرع جعل ترك كل يوم
سببا لوجوب صوم لان يوم بعد رمضان كما قدرت قيم المتلفات
بعد البلوغ وزوال الجنون بحسب قدر المتلفات مع انعقاد الاجماع
على عدم الوجوب في زمن الصبا والجنون وكذلك هاهنا والحق انه لا
يجب على الحايض شيء من الصوم لان اقل رتب الواجب ان يوذن في
فعله وهذه لم يوذن لها فلا يجب عليها ما لم يوذن لها فيه واما
قول الحنفيه انه واجب موسع فهو في بادي الراي يظهر انه لا
يلزمهم محذور لعدم التضييق وعند التحقيق يبطل ما قالوه بسبب
ان الواجب الموسع من شرطه امكان وقوعه في اول ازمنة التوسعة
وهذه ممنوعة اجماعا الى زمن الطهر في جميع زمن الحيض فلا يصح في حقها
انه واجب موسع ولو صح ما قالوه لصح ان يقال ان الظهر يجب
من طلوع الشمس وجوبا موسعا فانها تفعل بعد الزوال كما يفعل الصوم
بعد زوال العذر ويصح ان يقال ان رمضان يفعل الصوم يجب من
رجب وجوبا موسعا ويفعل بعد انسلاخ شعبان كما يفعل الصوم بعد
زوال العذر ولكن هذا كله خلاف الاجماع فلا يصح ما قالوه من الواجب
الموسع ويتضح حينئذ الفرق بين الواجب الموسع وبين صوم الحايض
ان الواجب الموسع يمكن فعله في اول ازمنة التوسعة وهذه لا يمكن

ان يفعل في زمن الحيض فلا يكون زمن الحيض من ازمنه التوسعه لها
فان ارادوا ان انه واجب وجوبا موسعا انه يجب بعد زوال العذر
فقط فهذا مجمع عليه فلا يصرحون بالخلاف في المسله ويقولون هذا مذهب
يختصون به فظهر الحق واتضح الفرق بفضل الله تعالى

الفرق التاسع والستون

بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب فيه وبه وعليه
وعنه ومنه وعنه ومثله واليه فهذه عشرة قواعد في الكلي الذي يتعلق
به الوجوب خاصه وهي عشره قواعد كلها يتعلق فيها الوجوب بالكلي
دون الجزوي وهي متباينة الحقايق مختلفة الاحكام والمثل فاذكر كل
قاعدة على حيالها ليظهر الفرق بينها وبين غيرها اعلم ان خطاب
الشرع قد يتعلق بجزوي كوجوب التوجه الى خصوص الكعبه الحرام
والايمان بالنبي المعين والتصديق بالرساله المخصوصه كالقران وقد
لا يعين متعلق التكليف بل يجعله دايرا بين افراد جنس ويكون
متعلق الخطاب هو القدر المشترك بين افراد ذلك الجنس دون
خصوص كل واحد من تلك الافراد وهذا المقصود في هذا الفرق وهو
المنقسم الى عشرة اجناس كما ياتي بيانه ان شا الله تعالى **القاعدة الاولى**
الواجب الكلي هذا هو الواجب المخير في خصال الكفارة في اليمين وحيث
قيل به

قيل به فالواجب هو احد الخصال وهو مفهوم مشترك بينها لصدقه
على كل واحد منها والصادق على اشيا مشترك بينها وهذا المشترك
هو متعلق خمسة احكام الوجوب فلا وجوب الا فيه والخصوصيات
التي هي العتق والكسوة والاطعام متعلق التخيير من غير ايجاب في
والمشترك متعلق الوجوب ولا تخيير فيه فلم يخير الله تعالى المكلف
بين فعل احدها وبين ترك هذا المفهوم فان ترك هذا المفهوم انما هو
بترك جميعها ولم يقل به احد بل المفهوم احدها الذي هو قدر مشترك
بينها متعين للفعل متحتم الايقاع فالمشترك متعلق الوجوب ولا
تخيير فيه والخصوصيات متعلق التخيير ولا وجوب فيها فالواجب
من غير تخيير والمخير فيه مخير فيه من غير ايجاب **الحكم**
الثاني المتعلق بهذا المشترك الثواب على تقدير الفعل فاذا فعل الجميع
او بعضه لا يثاب ثواب الواجب الا على القدر المشترك وما وقع معه
يثاب عليه ثواب الندب او لا يثاب عليه بحسب ما اختاره ان اختار
افضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وان اختار ادناها
ان كان بينها تفاوت او احدها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص
اما ثواب الوجوب فلا يتعلق الا بالمشترك خاصة فان القاعدة
ان متعلق الوجوب ومتعلق ثوابه يجب ان يتحدا ما انه يجب شي ويفعل

و يثاب ثواب الواجب على غيره فلا **الحكم** الثالث العقاب
على الترك يجب ان يكون على القدر المشترك الذى هو مفهوم احدها
فاذا تركه بان ترك الجميع وتركه لا يتأتى الا بترك الجميع فانه اذا ترك
البعض وفعل البعض فقد فعل القدر المشترك وهو مفهوم احدها
لانه فى ضمن المعين فيستحق حينئذ العقاب على تركه اذا تركه بترك
الجميع لان متعلق الوجوب يجب ان يكون متعلق العقاب على تقدير
الترك ومتعلق الثواب على تقدير الفعل ولا وجه لمن قال انه اذا
فعل الجميع اثيب ثواب الواجب على اكثرها ثواباً واذا ترك الجميع
عوقب على ترك ادونها عقاباً لان اكثرها ثواباً لو اثيب عليه ثواب
الواجب لكان هو الواجب ولتعين الواجب ولم يكن الواجب احدها
لا بعينه فكان يبطل معنى التخيير والتقدير ثبوته واما ادونها عقاباً
فهو قريب من قولنا انه يعاقب على القدر المشترك لانه لا اقل من
المشترك ولكن تشخيصه فى خصلة معينة له فيقال هذه اقل عقاباً
وهى متعلق العقاب على تقدير الترك تقتضى انها هى بعينها متعلق الوجوب
فيبطل معنى التخيير والتقدير ثبوته هذا خلف بل التصريح ن
بالقدر المشترك فى ذلك هو الصواب **الحكم** الرابع
المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة فلا تبرا الا بالقدر المشترك

الذى هو

الذى هو مفهوم احدها فاذا فعل الجميع او شيئاً معيناً منها انما تبرا الذمة
من ذلك بالقدر المشترك لان الواجب هو سبب البراة من الواجب
اداً او قع بعينه فلا تبرا الذمة من الواجب بشى غيره البته ولذلك نقول
فيمن صلى الظهر انما برئت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته هذه
وجميع صلوات الناس فهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر ن اما
خصوص هذا الظهر وهو كونه واقعاً فى البقعة المعينة وعلى الهيات
المعينة فلا مدخل له فى براة الذمة لانه لا يدخل فى الوجوب وكذلك
من صام رمضان انما تبرا ذمته من رمضان بما فى صومه من القدر
المشترك بين صومه هذا وبين جميع صوم صامه الناس وهو مفهوم
شهر رمضان اما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له فى البراة كما انه
لا مدخل له فى الوجوب بكونه صامه المكلف فى البلد المعين او هو
باكل الغذا المعين وغير ذلك من خصوصياته ساقط عن الاعتبار
فى البراة والوجوب والثواب والعقاب على تقدير الترك ولذلك
جميع هذا الباب انما المعتبر فيه القدر المشترك ن **الحكم**
الخامس النيه فلا ينوى المكلف ايقاعه بنية الوجوب واداء الفرض
الا القدر المشترك فهو المنوى فقط دون الخصوصيات فاذا
اعتق فى الواجب المخير لا ينوى براءة ذمته ولا فعل الواجب بالعتق

من حيث هو عتق بل يكون العتق احد الخصال فقط وكذلك اذا جمع
بين العتق والكسوة والاطعام لا ينوي فعل الواجب الا بما في المجموع
من القدر المشترك الذي هو احد الخصال دون الخصوصات وكذلك
اذا فعل واجبا مطلقا في ضمن معين انما ينوي ذلك المطلق الذي
هو في ضمن المعين فمن صلى الظهر مثلا لا ينوي مفهوم صلاة الظهر
الذي تعين عليه نيته هو قدر مشترك بين صلاته وصلاة غيره فيه
تبرا ذمته وهو الذي تعين عليه نيته فهذه الاحكام الخمسة هي
متعلقة بالقدر المشترك دون الخصوصيات وهذا هو الحق
الابلج الذي تندفع به جميع الشكوك والاسولة من هذه المسئلة
فان قلت القدر المشترك كلي والكلي لا يمكن دخوله في الوجود
الخارجي انما يقع الكلي في الذهن دون الخارج وجميع ما يقع في الخارج
انما هو جزئي اما الكلي فلا يوجد الا في الذهن وما لا يقع في
الخارج لا يجب فعله في الخارج والا لزم تكليف ما لا يطاق
واذا لم يكن متعلق الوجوب بطل كونه متعلق الثواب او العقاب
او البراة او النية **قلت** المشتركات والكليات
لا تقع الا في الاعيان مجردة عن الشخصيات والتعينات
بل ذلك انما يوجد في الاذهان واما وقوعها في ضمن المعينات

فحق فمن

فحق فمن اعتق الرقبة المعينة فقد اعتق رقبة ومن اخرج الشاة المعينة
في الزكاة فقد اخرج شاة مطلقة في ضمن تلك المعينة ويدل من حيث
العقل على وجود المطلقات في الخارج في ضمن المعينات ان الله تعالى
خلق مفهوم الانسان بالضرورة في الخارج فهو في الخارج اما وحده
فقد وجد مطلق الانسان في الخارج وان تكون في الخارج مع قيد
ومتى وجد مع قيد فقد وجد لان الموجود مع غيره موجود
بالضرورة فمطلق الانسان في الخارج بالضرورة وكذلك القول في موجود صح
جميع الاجناس التي نجزم بان الله تعالى خلقها ومن قال بان الله تعالى
ما خلق الاجناس من الجماد والنبات والحيوانات فقد خالف الضرورة
وكذلك ايضا يصح ان يقال زيد انسان في الخارج بالضرورة ونجد
هذا الفرق بين هذا الخبر وبين قولنا زيد زيد في الخارج بالضرورة



وان الاول مفيد دون الثاني وكذلك نقول هذا السواد
المعين سواد وندرك الفرق بينه وبين قولنا المعين معين ويدرك
الانسان من نفسه انه ثبت له مفهوم الجسم ومفهوم الحيوان ومفهوم
الانسان ومفهوم الممكن ومفهوم المخلوق وجميع هذه الكلمات
المشتركة يجزم كل عاقل بثبوتها له بالضرورة من غير عكس فنجد كون
الكليات والمشتركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خلافا

للضروره فهذا تلخيص قاعده الكلي الواجب وبه يظهر الفرق بينه

وبين ما بعده من الكليات **القاعدة الثانية**

الواجب فيه وهذا هو الواجب الموسع فاذا اوجب الله تعالى

الظهر من اول القامة الى اخرها فقد اختلف العلما فيه على سبعه

مذاهب وتحريرها ان القايل قايلان قايل بالوجوب الموسع

وقايل يجحده فالاولون لهم قولان احدهما انه يفتقر الى العزم اذا

تاخر والاخر انه لا يفتقر ولا يجب العزم فهذان قولان والقايلون

يجحده منهم بعض الشافعيه قال يتعلق الوجوب باول الوقت معتمدا

على ان الوجوب مع جواز التاخير متنافيان والاصل ترتيب المسبب

على سببه والزوال سبب فيكون الوجوب الذي هو مسببه اول

الوقت وما يقع بعد ذلك قضا يسد مسد الادا فهذا مستنده

ويرد عليه ان الاذن في تفويت الادا لفعل القضا من غير ضروره

خلاف قواعد الشرع نعم يجوز الاذن في تفويت الادا لفعل القضا

لضروره السفر والمرض كما في رمضان وغيره من العبادات التي

يجوز ترك ادايها للقضا لاجل العذر واما لغير العذر فغير معهود

في الشريعه واتفق الناس كلهم على جواز تاخير الصلاة عن اول

الوقت فهذا مستند هذا المذهب وما عليه المذهب الثاني

لبعض الحنفيه

هذا لا نعرف عند جميع الشافعيه واصل هذا امر مولاه المحصول وا[illegible] ومنا فلم يدر من اراده ... الشافعي في الام عن بعض المتكلمين والله اعلم

لبعض الحنفيه ان الوجوب متعلق باخر الوقت ومستنده انا ان

نستدل بثبوت خصيصية الشي على ثبوته وبعدم خصيصيه الشي

على عدمه ومن خصايص الوجوب العقاب على تقدير الترك ووجدنا

هذه الخصيصة منفيه في غير اخر الوقت فقلنا بنفي الوجوب في غير اخر

الوقت ووجدناها اخر الوقت فقلنا بالوجوب اخر الوقت وان وقع الفعل

قبل ذلك كان نفلا يسد مسد الفرض ويرد عليه ان اجزا ما ليس بواجب

عن الواجب خلاف القواعد المذهب الثالث للكرخي ان

الفعل موقوف اذا عجله المكلف فان جا اخر الوقت وفاعله موصوف

بصفات المكلفين كان فعله هذا واجبا فما اجزا عن الواجب الا واجب

وان لم يكن موصوفا بصفات المكلفين كان نفلا لانه وقع قبل وقت

الوجوب وسبب هذا المذهب عند الكرخي انه من الحنفيه يقول

بتعلق الوجوب باخر الوقت وراى ما ورد على الحنفيه من اجزا النفل

عن الفرض فاختار هذه الطريقه ويرد عليه ان كون الفعل حاله الايقاع

لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا ولا يتعين فيه نيه لاحدهما خلاف المعهود

في القواعد **المذهب** الرابع للحنفيه ايضا ان المكلف اذا عجل الفعل

منع تعجيله من تعليق الوجوب به اخر الوقت فلا يجزي نفل عن فرض

ولا يكون موقوفا بل ينوي به النفل وان لم يعجله كان اخر الوقت واجبا

موصوفاً بصفة الوجوب فلا يرد عليه ما ورد على الكرخي ويرد عليه ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه رضوان الله عليهم لم يطيعوا
الله بصلاة واجبه ولا اثيبوا ثواب الواجب على شي منها وذلك حظ عظيم
يفوت عليهم لاسيما مع قوله صلى الله عليه وسلم ما تقرب الي عبد او بمثل
او احد بمثل اداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى احبه
الحديث المشهور فثواب الواجبات هو افضل المثوبات فالقول
بفواته عليهم محذور كبير ن المذهب الخامس حكاه سيف الدين
في الاحكام ان الوجوب متعلق بوقت الايقاع اي وقت كان اوله او
وسطه او اخره فلا يلزم شي من الاشكالات المتقدمه ويرد عليه ان
شان الوجوب ان يكون متقدماً على الفعل ويكون الفعل متاخراً عن الوجوب
وتابعاً اما كون الوجوب تابعاً للفعل فغير معهود في الشريعه وعنده ن
الوجوب في هذا الوقت وتحتم الايقاع فيه تابع للفعل فكان ذلك على
خلاف القواعد فهذا مستند كل واحد من هذه المذاهب الخمسه ن
وما في كل واحد منها من المخالفات للقواعد فلم يبق الا القولان
اللذان في التوسعه والحق فيهما فان الوجوب فيهما متعلق بالقدر المشترك
بين اجزا القامة الكائنة بين طرفي القامة كالواجب المخير ومعنى
ذلك ان صاحب الشرع قال صل اما في اول الوقت او في وسطه او في
اخره فالواجب

اخره فالواجب صلاة في احد هذه الازمنه وهو قدر مشترك بينها
كما ان الواجب المخير هو احد الخصال فيكون الوجوب يترتب على الزوال
في القدر المشترك ويجوز التاخير لبقا المشترك ويبرا بالفعل اول
الوقت لوجود المشترك فيه واي وقت فعله فيه صادف المشترك
فلا يلزم تاخير المسبب عن سببه وان الفعل بعد اول الوقت قضا
ولا اوله نفل ينوب مناب الفرض ولا يلزم مخالفه قاعدة من تلك القواعد
التي لزمت الاقوال الاول بل تجتمع اسباب تلك القواعد كلها
وهذا هو الحق غير ان ارباب هذا المذهب اختلفوا اذا قصد
التاخير لوسط الوقت او اخره هل يجوز له ذلك بغير بدل هو العزم
لان الامر ما دل الا على الصلاة اما هذا العزم فلم يدل عليه دليل
فوجب نفيه او لا بد من العزم على الفعل في بقيه الوقت لان
من امره سيده فلم يفعل ولم يعزم على الفعل في مستقبل الزمان
يعد معرضاً عن امر سيده والاعراض عن الامر حرام وما يندفع به
الحرام واجب فالعزم واجب واختار الغزالي طريقة وسطا وهو
الفرق بين الغافل عن الفعل والترك فلا يجب عليه العزم وبين من
خطر بباله الفعل والترك فهذا ان لم يعزم على الفعل عزم على الترك
بالضرورة فيجب عليه العزم على الفعل وهي طريقة حسنة ن فرع

فرع مرتب اذا قلنا بالتوسعه فهل ذلك مشروط بسلامه العاقبه
فان مات قبل الفعل وقد اخر مختارا ياثم وهو قول الشافعيه
اولا ياثم لان صاحب الشرع اذن له في التاخير فهو فعل ما اذن له
فيه وفعل الماذون فيه لا اثم فيه والاصل عدم اشتراط سلامة
العاقبه وهو مذهب المالكيه وهو الصحيح من جهة النظر فهذا هو قاعدة
الواجب فيه وهو القدر المشترك وهو كلي لا جزوي على المذهبين
الاخيرين ن القاعدة الثالثه ن الواجب به وهو
سبب وتقريره ان الله تعالى جعل زوال الشمس سبب وجوب الظهر
متى وجد في اي يوم كان وكذلك بقية اوقات الصلوات وجعل
مطلق الاتلاف سببا لوجوب الضمان ومطلق ملك النصاب موجبا
لوجوب الزكاة اما خصوص كونها هذه الدنانير او تلك فلا مدخل
له في وجوب الزكاة فلو قدر نصاب مكان نصاب في ملك المزكي
لم يختلف الحكم وكذلك اتلاف بدل اتلاف فالمنصوب سببا انما
هو المطلق الذي هو قدر مشترك بين النصب والخصوصات ساقطه
عن الاعتبار في ايجاب الزكاة وكذلك كل سبب يقتضي ثبوته
الثبوت فهذا له مشترك واجب به اي سببه ن القاعدة
الرابعه الواجب به وهو اداة يفعل بها فان البا ما يكون

للسببيه تكون

نعم آخره من اوله والصحيح عندهم لا اثم في الصلاة واثم في الحج

للسببيه تكون للاستعانه نحو كتبت بالقلم ونجرت بالقدوم
فالواجب به هو اداه في الشريعة له مثل اجدها الماء الذي يتوضا
به ويغتسل فانه ليس سببا للوجوب بل هو اداة يعمل بها الفعل
وسبب الطهارة انما هو الحدث وكذلك التراب في التيمم اداة
وليس سببا ن وثانيها الثوب للسترة في الصلاة لم يوجب
الله تعالى السترة بثوب معين بل مطلق الثوب الذي هو قدر مشترك
بين جميع الثياب كما لم يوجب الطهارة بما معين بل القدر المشترك
بين جميع المياه وبذلك نجيب عن مغلطه عادتها تلقى على الطلبه ن
فيقال الوضو واجب من هذه الفسقيه المعينه لان الوضوء
واجب بالاجماع وهو لا يجب من غيرها بالاجماع فتعينت هي والا لبطل
الوجوب وكذلك يقال السترة واجبة بهذا الثوب المعين
لان السترة واجبة بالاجماع وهي لا تجب بغير هذا الثوب بالاجماع
لجواز الاقتصار على هذا الثوب فتعين هذا الثوب وعلى هذا المنوال
تورد هذه الشبهات ن والجواب عنها واحد
وهو ان الوجوب انما هو متعلق بالقدر المشترك بين هذه الفسقيه
وغيرها فاذا لم يكن غيرها واجبا بالاجماع لا تتعين هي بل القدر
المشترك لا هي ولا غيرها وكذلك اذا لم تجب السترة بغير هذا

الثوب لايتعين هذا الثوب بل القدر المشترك بينها وبين غيرها
فلا هي ولا غيرها بل الخصوصات كلها ساقطة عن الاعتبار وثالثها
الجمار في النسك اداة يفعل بها الواجب لا انها سبب الوجوب بل
سبب الوجوب هو تعظيم البيت لظاهر قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا او لذكر قصه ابرهيم عليه السلام
في ذبح ولده وفداه بالكبش وانه هرب منه فشجته ورماه بالجمار هنالك
فشرع رمي الجمار لتذكر تلك الاحوال السنيه والطواعية التامه
والانابة الجميله ليقتدى بها في ذلك وعلى التقديرين فالجمار ليست
سببا بل اداة يفعل بها الواجب ولم يوجب الله تعالى منها شيا معينا
بل القدر المشترك فاي حصاة اخذها اجزأت وسدت المسد
وخصوص كل واحد منها ساقطه عن الاعتبار والوجوب متعلق
بالقدر المشترك بينها دون خصوصاتها ورابعها الضحايا ادوات
يفعل بها الواجب وسبب الوجوب هو ايام النحر في الضحايا والتمتع
ونحوه من اسباب الهدي واما هذه الانعام فليست اسباب الوجوب
بل ادوات يفعل بها الوجوب ولم يوجب الله تعالى خصوص فدية
دون اخرى بل القدر المشترك بينها هو المطلوب فايها فعل سد
المسد ولا يفوت بفوات الخصوص مقصود شرعي مع الاستواء
في الصفات

في الصفات كما تقدم في الثوب والماء حرفا بحرف وخامسها
الرقاب في العتق ليست اسبابا للحكم بل السبب الظهار مثلا او اليمين
او فساد صوم رمضان عمدا او القتل فهذه هي الاسباب واما الرقاب
فهي ادوات يفعل بها الواجب كالماء والسترة ولم يوجب الله تعالى خصوص
رقبة دون رقبة مع الاستواء في الصفات بل القدر المشترك بينها
وهو متعلق الوجوب وهو واجب به اداة لا واجب به سببا

القاعدة الخامسة

الواجب عليه وهو المكلف
في فرض الكفايه فان مقتضى الخطاب فيه التعلق بطايفه غير معينه بل مطلق
الطايفه الصالحه لايقاع ذلك الفعل على الوجه الشرعي وانما تعلق الوجوب
بالكل حتى لا يضيع الواجب والا فالمقصود انما هو طايفه غير معينة واي
طايفه فعلت سدت المسد كالثوب في السترة والماء في الطهارة فالقدر
المشترك في الطوايف واجب عليه لانه المكلف والمكلف يجب عليه لا به
ولا فيه فاذا فعلت طايفه سقط عن البقيه لتحقق الفعل من المشترك بينها
واذا ترك الجميع اثموا التعطيل المشترك بينها عن الفعل واذا لم يوجد
الا من يقوم بذلك الواجب تعين للفعل عينا لانحصار المشترك فيه كاخر
الوقت في الصلاة وتعذر غير الثوب الموجود في السترة حرفا بحرف

القاعدة السادسه الواجب عبده له مثل في الشريعه

احدها الشرط فان الحول اذا دار بعد ملك النصاب وجبت الزكاة
لا بالشرط الذي هو دوران الحول بل بالسبب الذي هو ملك النصاب ولكن
اثر السبب انما يظهر عند دوران الحول ودوران الحول واجب عنده
لا به ولم يختص حول معين بالوجوب عنده بل مطلق الحول وهي هذه
الحقيقة المعقولة من الحول متى وجدت بعد ملك النصاب حصل
الوجوب عندها لا بخصوص ذلك بل لمطلق الحول الموجود لحصول
التمكن من التنمية في النصاب فالمحصل لمقصود الشرع هو مطلق الحول
لا خصوص هذا الحول فالقدر المشترك بين جميع الاحوال هو الواجب
عنده كما ان القدر المشترك بين النصب هو الواجب به ن **وثانيها**
عدم المانع نحو عدم الدين في الزكاة والحيض في الصلاة تجب الزكاة عنده
بالسبب الذي هو ملك او زوال الشمس في الصلاة لا لعدم الدين ولا
لعدم الحيض فعدم الدين والحيض واجب عنده لا به ولم يعتبر صاحب
الشرع خصوص دين دون دين ولا خصوص حيض دون حيض بل مطلق
الدين ومطلق الحيض فهذا المشترك واجب عنده ن **وثالثها**
وجوب التيمم عند عدم الماء فان عدم الماء يجب عنده التيمم وليس هو
سبب الوجوب لان سبب وجوب الصلاة اوقاتها واسباب الطهارات
الاحداث اما عدم الماء فليس سببا لوجوب التيمم بل الحدث اقتضى

احدى الطهارتين

احدي الطهارتين على الترتيب فان عدمت طهارة الماء تعينت
طهارة التراب فعدم الماء واجب عنده لا به ولم يلاحظ صاحب
الشرع عدم ماء معين بل عدم مطلق الماء الطهور الكافي للطهارة
دون خصوص ماء وماء فالقدر المشترك هاهنا واجب عنده ن
ورابعها وجوب اكل الميتة عند عدم الطعام المباح اذا خاف
الهلاك فيجب عليه اكل الميتة لا لان السبب عدم الطعام المباح
بل السبب احياء النفس وعدم الطعام المباح واجب عنده لان
احياء النفس اقتضى احد الغذائين اما المباح او الميتة على الترتيب
فاذا تعذر المباح تعين الميتة كما اقتضى الحدث احدى الطهارتين
سواء بسواء ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم طعام مباح بعينه بل مطلق
الطعام المباح الذي يصلح لاقامة البنية ن **وخامسها** عدم
الخصلة الاولى من الخصال المرتبة في الكفارة نحو كفارة الظهار فان
تعذر العتق يوجب الصيام وعدم العتق ليس سبب الوجوب لان
سبب الوجوب هو الظهار وعدم العتق واجب عنده لا به ولم
يلاحظ الشرع عدم رقبة معينة بل عدم مطلق الرقبة الصالحة
لبراءة الذمة من الظهار فهذه الاقسام كلها كلي مشترك ليس بجزئي
والوجوب فيه متعلق بالقدر المشترك بين افراده وهو كله واجب عنده

عند **القاعدة السابعة** الكلي المشترك الواجب منه وله مثل في
الشريعه ن احدها الجنس المخرج منه زكاة الابل غنما في الخمس وعشرين
والا فيما فوقها فان ذلك جنس كلي يجب الاخراج منه ولم يلاحظ
الشارع شاةً معينه ولا حقةً معينه مع استوا الصفات في الجنس
المجزى بل القدر المشترك الكلي هو متعلق الحكم فقط ن **وثانيها**
الجنس المخرج منه زكاة النقدين والنقدان ايضا يجب ان يخرج
منها مقدار ربع العشر زكاة عما يملكه ولم يلاحظ الشارع خصوص
دينار ولا درهم ن **وثالثها** الجنس المخرج منه زكاة الفطر وهو
الحب الذي غالب قوت اهل البلد منه يجب ان يخرج منه صاع عن
كل ادمي الامر استثني في كتب الفقه ن **ورابعها** الجنس المخرج منه
الكفارات في الاطعام وهو الجنس الذي يخرج منه زكاة الفطر
بعينه **وخامسها** الجنس المخرج منه زكاة الحبوب والثمار وهو
او الثمار يجب ان يخرج من ذلك الجنس عما في الملك او من غيره بان
يحصله بشرا او غيره ويخرج منه العشر عما ملكه من الحبوب او الثمر
نصف الخمسة كلها اجناس كليه ليست معينه يجب الاخراج ولم منها م
يلاحظ الشارع فيها معينا بل الحكم الذي هو الوجوب بالقدر المشترك
بين تلك المعينات ن **القاعدة الثامنة** الواجب عنه وهو جنس
المولى عليه

المولى عليه يجب ان يخرج عن كل فرد منه صاع في زكاة الفطر ولم
يلاحظ الشارع خصوص شخص دون شخص بل مفهوم الانسان الموصوف
بالصفات التي لاجلها يجب زكاة الفطر كان ذلك المخرج عنه من المجود
عليه بوصية او حاكم او ولي بقرابه او زوجه او رقيق فمتعلق الحكم
هو القدر المشترك بين هذه الاجناس دون خصوص عبد معين او زوجه
معينه ن **القاعدة التاسعه** الواجب مثله له مثالان
احدها جزا الصيد في الحج فانه يجب اخراج مثل الصيد المقتول
في الاحرام او الحرم والمعتبر في ذلك مطلق الغزال ومطلق بقر الوحش
دون خصوص ضبي معين او بقرة معينه بل الوجوب منوط بمطلق ذلك
الجنس الكلي وخصوص كل صيد من جنس ساقط عن الاعتبار في الجزا
فهذا الجنس الكلي هو الواجب مثله ن وثانيهما المتلف المثلي من
المكيلات والموزونات يجب غرامه مثله كمن اتلف قفيز قمح يجب عليه
غرامة قفيز مثله او رطل زيت يجب عليه اخراج رطل زيت مثله مع
قطع النظر عن خصوص ذلك الرطل الزيت وتعينه بل المعتبر كونه
زيتا موصوفا بصفته هي متعلق الاغراض نحو كونه زيت انفاق او زيت
بزر كتان ونحو ذلك فهذا هو المعتبر في وجوب اخراج مثله حتى
ان افراد الارطال من القله الواحده من الزيت سوا في الحكم

والمعتبر القدر المشترك بينها دون خصوص رطل دون رطل وكذلك
بقية المثليات المعتبر في الحكم اجناسها وصفاتها العامة دون خصوص
المعينات فهذا جنس كلي هو الواجب مثله ن

القاعدة العاشرة

الواجب اليه وله مثل في الشريعة احدها غروب الشمس في الصوم يجب
الصوم اليه والمعتبر من ذلك جنس الغروب من كل يوم اما كونه غروب
الشمس من يوم الجمعة او غيرها فساقط عن الاعتبار في نظر الشرع بل
متى تحقق الغروب في اي يوم كان سقط وجوب الصوم وانتقل المكلف
الى تحريم الصوم لوجود مفهوم الغروب في اي يوم كان ولا عبرة بخصوص
الايام فهذا جنس عام كلي يجب الفعل اليه وهو ملابسة ضد الاكل والجماع
وثانيها هلال شوال يجب تتابع الصوم في الايام اليه كما يجب
ايصال الصوم في كل يوم الى غروب الشمس ومتعلق الحكم هو كونه هلال
شوال اما كونه هذا الهلال او ذلك او كونه من سنة ستين او من
سنة سبعين فلا عبرة به في هذا الحكم بل مطلق هلال هلال شوال كيف
كان من اي سنة كان ن **وثالثها** اواخر العدد والاستبرا والاحداد
في عدة الوفاة يجب ايصال العدد والاستبرا الى تلك الغايات وكذلك
الاحداد مع قطع النظر عن كون تلك الغاية من سنة معينة بل متعلق
الحكم كونه حال ثلاثة اشهر في عدة الطلاق او اربعة اشهر وعشرا

في عدة الوفاة هذا هو المعتبر وما عداه لغو في هذه الحكم فهذه اجناس
عشرة اشتركت كلها في تعليق الوجوب بمعنى كلي واختص كل واحد منها
بخصوص كما تقدم بكونه عنه ومنه وفيه واليه وعليه وبه فيجيب
عن قول القايل اذا كان الحكم في الابواب كلها متعلقاً بالقدر المشترك
فليكن الكل واجباً مخيراً فلم اختلفت الاسما فنجيب ان هذا القدر
العام الذي هو متعلق الحكم بالقدر المشترك قد حصل تحته اجناس
كلية مشتركة بين افرادها ولكل جنس من هذه الاجناس خصوص عام
مشترك فيه بين افراد ذلك الجنس والاصل اذا اختلف الحقايق الكلية
والجزئية ان تختلف الاسما لغة واصطلاحاً حتى يحصل فائدة التعبير عن
خصوص كل حقيقة كانت جنساً او شخصاً فهذا تقرير هذا الفرق بين
٤ قواعد العشرة ن

الفرق السبعون

بين قاعدة اقتضا النهي الفساد في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضا النهي
الفساد في امر خارج عنها هذا الفرق بالغ ابو حنيفة رحمه الله في اعتباره
حتى اثبت عقود الربا وافادتها الملك في اصل المال الربوي ورد الزايد
فاذا باع درهماً بدرهمين اوجب العقد درهماً من الدرهمين ويرد الدرهم
الزايد وكذلك بقية الربويات وبالغ قبالته احمد بن حنبل رحمه الله
في الغا هذا الفرق حتى ابطل الصلاة بالثوب المغصوب والوضوء

بالماء المسروق والذبح بالسكين المغصوبه وسوّا بين موارد النهى
وتوسط مالك والشافعي رضي الله عنهما بين المذهبين فاوجبا الفساد
في بعض الفروع دون بعض وانا اذكر حجة الفريقين ثم اذيل ذلك
بمسايل توضح الفرق واحتج ابو حنيفه رحمه الله بان النهى اذا
كان النهى في نفس الماهيه كانت المفسده في نفس الماهيه والمتضمن
للمفسده فاسد فان النهى انما يعتمد المفاسد كما ان الامر انما يعتمد
المصالح كالنهى عن بيع الخنزير والميتة او بيع السفيه وتحريره ان
اركان العقد اربعة عوضان ومتعاقدان فمتى وجدت الاربعه من
حيث الجمله سالمه عن النهى فقد وجدت الماهيه المعتبره شرعا
سالمه عن النهى فيكون النهى انما يتعلق بامر خارج عنها ومتى انخرم
واحد من الاربعه فقد عدمت الماهية لان الماهيه المركبه كما تنعدم
لعدم كل اجزايها تنعدم لعدم بعض اجزايها فاذا باع سفيه من
سفيه خمرا بخنزير فجميع الاركان معدومة فالماهيه معدومه
والنهى والفساد في نفس الماهيه واذا باع رشيد من رشيد ثوبا
بخنزير فقد فقد ركن من الاربعه وهو احد العوضين فتكون
الماهية معدومة شرعا ولا فرق في ذلك بين واحد من الاربعه
او اثنين او اكثر فاذا باع رشيد من رشيد فضه بفضه الاركان
الاربعه

[illegible]

الاربعة موجودة سالمة عن النهى الشرعي فاذا كانت احدى العوضين
اكثر فالكثرة وصف حصل لاحد العوضين فالموصف متعلق النهى دون
الماهيه فهذا هو تحرير كون النهى في الماهيه او في امر خارج عنها
وخرج على ذلك جميع عقود الربا وجميع ما هو من هذا الضابط على
ما ذكرته في المثال فمتى وجدت الاركان كلها واجزا الماهيه فالنهى
في الخارج ومتى كان النهى في جزو من اجزا الماهيه فالنهى في الخارج
او في جميع اجزايها فالنهى في الماهية اذا تقرر هذا قال ابو حنيفه في م
اصل الماهيه سالم عن المفسده والنهى انما هو في الخارج عنها فلو قلنا
بالفساد مطلقا لسوينا بين الماهيه المتضمنه للفساد وبين السالمه
عن الفساد ولو قلنا بالصحه مطلقا لسوينا بين الماهية السالمه
في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنه للفساد في صفاتها وذلك غير جايز
فان التسويه بين موطن الفساد وبين السالم عن الفساد خلاف القواعد
فتعين حينيذ ان يقابل الاصل بالاصل والوصف بالوصف فنقول
اصل الماهية سالم عن النهى والاصل في تصرفات المسلمين وعقودهم
الصحة حتى يرد نهى فيثبت لاصل الماهيه الاصل الذى هو الصحة
ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنه للمفسدة الوصف المعارض
وهو النهى فيفسد الوصف دون الاصل وهو المطلوب وهذا فقه

حسنٌ ٥ واحتج احمد بن حنبل رحمه الله بان النهي يعتمد المفاسد
ومتى ورد نهي ابطلنا ذلك العقد وذلك التصرف بجملته فان
ذلك العقد انما اقتضى تلك الماهيه بذلك الوصف اما بدونها
فلم يتعرض له المتعاقدان فبقي على الاصل غير معقود عليه فترد
من يد قابضه بغير عقد ولذلك الوضو بالما المغصوب معدوم شرعاً
والمعدوم شرعاً كالمعدوم حساً ٥ ومن صلى بغير وضوء حساً فصلاته
باطلة وصلاة المتوضي بماء مغصوب باطله وكذلك القول في
الثوب المسروق والذبح بالسكين المسروقه هو معدوم شرعاً
فيكون معدوماً حساً ومن افرى الاوداج بغير اداة حساً لم تؤكل
ذبيحته ولا تؤكل ذبيحة الذابح بسكين مغصوبه وعلى هذا المنوال
واما نحن فتوسطنا المذهبين فقلنا بالفساد لاجل النهي عن الوصف
في مسايل دون مسايل ولنذكر من ذلك ثلاث مسايل المسئله
الاولى الصلاة في الدار المغصوبه قلنا والحنفية والشافعيه
بصحتها وقالت الحنابله مع متعلق ببطلانها فنحن نلاحظ ان
متعلق الامر قد وجد فيها بكماله مع متعلق النهي فالصلاة من
حيث هي صلاة حاصله غير ان المصلي جنى على صاحب الدار فالنهي
في المجاور ٥ والحنابله مشوا على اصلهم في التسويه بين الاصل
والوصف

والوصف ٥ المسئلة الثانيه ٥ غاصب الخف اذا مسح
عليه عندنا صحت طهارته وصلاته ٥ وعند الحنابلة تبطل والمدرك
عندنا انه محصل للطهارة بجمالها على الوجه المطلوب شرعاً وانما
هو جانٍ على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبه وبهذه
القاعدة يظهر الفرق بين الفروع وبين المحرم اذا مسح على الخف ان المحرم الغاصب ح
مخاطب في طهارته بالغسل ولم يات به فلم تحصل حقيقه المامور
به بجماله بخلاف الغاصب حصلت حقيقه المامور به بجمالها مع حقيقه
النهي فكان النهي في المجاور وكثيراً ما يسال عن هذا الفرق بين هاتين
المسالتين فيفرق بينهما بامور وعبارات ليس فيها ابانه عن المقصود
وسر الفرق ما ذكرته لك من وجود كمال حقيقه المامور به في الغاصب
وعدم وجودها في المحرم ففي صوره الغاصب نهي مجاور وفي صورة
المحرم عدم المامور فبقيت الذمه مشغوله بالمامور فالبابان
مختلفان من هذا الوجه وان اشتركا في ان كل واحد منهما عاصٍ
باللبس ٥ المسئلة الثالثه ٥ الذي يصلي في ثوب
مغصوب او يتوضا بماء مغصوب او يحج بمال حرام كل هذه
المسايل عندنا سوا في الصحة خلافاً لاحمد رحمه الله والعله
ما تقدم ان حقيقه المامور به من الحج والسترة وصورة التطهر

قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الاذن الا شرعي واذ حصلت
حقيقه المامور به من حيث المصلحه كان النهي مجاورًا وهو الجنايه
على الغير كما في الدار المغصوبه فان قلت لا نسلم وجود حقيقه
المامور به لان المعدوم شرعًا كالمعدوم حسًّا فتكون السترة معدومة
حسًّا مع العمل وذلك يبطل الصلاه وكذا الوضو بعين هذا التقرير
ولا يمكنني ان اقول ذلك في الحج فان النفقه لا تعلق لها بالحج لانها
ليست ركنًا ولا صفةً صرفت في ركن بل نفقه الطريق لحفظ حياة
المسافر بخلاف المحرّم هاهنا صرف فيما هو شرط فكان الشرط
معدومًا ن قلت نمنع ان الله تعالى امر بالطهارة ن
والسّتارة واشترط فيهما ان يكون الاداة مباحه بل حرم الغصب
مطلقًا واوجب الطهارة مطلقًا ولم يقيد واحدًا منهما البته
فحيث يتحقق الغصب وان قارن مامورًا يتحقق المامور وان قارن
تحريمًا فما امر الله تعالى الا بالصّلاة ولم يشترط فيها بقعه مباحه
بل اوجب الصّلاة مطلقًا وحرّم الغصب ولا يلزم من تحريم الشي
ان يكون عدمه شرطًا كما انه لو سرق في صلاته لم يبطل صلاته
وكذلك لو عزم في صلاته على قتل انسان لم يبطل صلاته
مع مقارنه المحرم فكذلك في هذه المواطن ن فان قلت فما
الفرق بين

الفرق بين هذه المسايل وبين مسايل الربا ولم لا وافقت الحنيفة
في تصحيح العقد فيها كما صححت العبادة مع ثبوت النهي في الوضو في
الجميع النهي في الوصف دون الاصل فالحنفية طردت اصلها وانت
لم تطرد اصلك وكذلك الشافعيه ن قلت المستند في ذلك
ان تلك الحقايق متعلقات العقود والرضى لم يحصل الا بمقابله
الواحد بالاثنين فلو صححت العقد في البعض لنقلت ملك البايع بغير
رضاه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل مال امرء مسلم
الا بطيب نفسه وهذا لم تطب نفسه الا بما تعلق العقد به فكان الدرهم
الباقي بعد اسقاط الدرهم الزايد باق على ملك باذله لعدم تناول العقد
مقابله بمثله بل بمثليه واما في هذه الصورة حيث قلت بالصحه فالموجود
كمال متعلق الامر فقلت بالصحة لوجود كمال المتعلق وهنالك
لم يوجد كمال المتعلق وهذا فرق جلي فان قلت من رضي بان
يكون درهمان من عنده بازاء درهم فقد رضي بان يكون درهم واحد
من قبله بازاء درهم بطريق الاولى فقوله لم يحصل الرضى ممنوع بل
الرضى حاصل قلت الجواب عن هذا السوال
من وجهين الاول هب ان باذل الدرهمين راض فباذل
الدرهم غير راض ببذله بازاء درهم واحد وانما رضي ببذله

بآزاد درهمين سلمنا حصول الرضى لكن الرضى لا يكفي وحده في نقل الاملاك
فانه لو رضي بنقل ملكه وهو ساكت غير قول ولا فعل لم ينتقل ملكه
فيما علمت اجماعا بل لا بد من عقد او ما يقوم مقام العقد اما الرضى وحده
فليس سببا شرعيا بل السبب الشرعي هو الدال عليه وهذا السبب له
متعلق ولم يوجد فوجب ان لا يقتضي باللزوم حينئذ فهذا هو سر
الفرق بين الربويات والعبادات فتامل ذلك فهو حسن

الفرق الحادي والسبعون

بين قاعدة حكاية الحال اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال
وبين قاعدة حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال يقوم مقام العموم
في المقال ويحسن الاستدلال بها هذا موضع نقل عن الشافعي رحمه الله
في هذان الامران على هذه الصورة واختلفت اجوبة الفضلاء في ذلك
فمنهم من يقول هذا مشكل ومنهم من يقول هما قولان للشافعي رحمه الله
والذي ظهر لي انهما ليسا قاعدة واحدة فيها قولان بل هما قاعدتان
متباينتان ولم يختلف قول الشافعي رحمه الله ولا تناقض وتحرير الفرق
بينهما ينبني على قواعد القاعدة الاولى ان الاحتمال المرجوح لا يقدح
في دلالة اللفظ والا لسقطت دلالات العمومات كلها لتطرق
احتمال التخصيص اليها بل تسقط دلالة جميع الادلة السمعية
لتطرق احتمال

الرضى ح

لتطرق احتمال المجاز او الاشتراك لجميع الالفاظ لكن ذلك باطل فتعين
حينئذ ان الاحتمال الذي يوجب الاجمال انما هو الاحتمال المساوي او
المقارب اما المرجوح فلا **القاعدة الثانية** ان كلام صاحب الشرع
اذا كان محتملا احتمالين على السواء صار مجملا وليس حمله على احدهما اولى
من حمله على الاخر **القاعدة الثالثة** ان لفظ صاحب
الشرع اذا كان ظاهرا او نصا في جنس وذلك الجنس متردد بين انواعه
وافراده لا يقدح ذلك في الدلالة كقوله تعالى فتحرير رقبة اللفظ
ظاهر في اعتاق جنس الرقبة وهي مترددة بين الذكر والانثى والطويله
والقصيره وغير ذلك من الاصناف ولم يقدح ذلك في دلالة اللفظ
على ايجاب الرقبة وكذلك الامر بجميع المطلقات الكليات وقد
تقدم انها عشرة ولم يظهر في شي من مثلها قدح ولا اجمال اذا تحررت
هذه القواعد فنقول الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع
على السواء فيقدح وتارة تكون في مدلول اللفظ فلا يقدح فحيث
قال الشافعي رحمة الله عليه ان حكاية الحال اذا تطرق
اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال مراده اذا استوت الاحتمالات
في كلام صاحب الشرع ومراده ان حكاية الحال اذا ترك فيها
الاستفصال قامت مقام العموم في المقال اذا كانت الاحتمالات

في محل المدلول دون الدليل ولنوضح ذلك بذكر مسايل **المسئله**
الاولى قوله صلى الله عليه وسلم لما سيل عن الوضو بنبيذ التمر
تمرة طيبة وما طهور ليس في اللفظ الا ان التمرة طاهرة طيبة والما
طهور فيبقى اذا اجتمعا التمره الطيبة والما الطهور وكيف يكون الحال
هل يسلب الطهوريه ام لا لم يتعرض لذلك فيحتمل ان يريد ان كل
واحد منهما بقي على حالة لم يتغير عن وصفه فلذلك وصفهما بما كانا
عليه قبل الاجتماع ويحتمل انهما تغيرا عن حالهما الاول فبقيت الثمره
واحمر الما وحلا ومع ذلك فالما طهور على حاله وهو مراد الحنفيه
وليس في اللفظ اشعار بالتغير ولا بعدمه وقوله صلى الله
عليه وسلم تمرة طيبة وما طهور لم يتعرض في ذلك لما قبل
التغير ولا لما بعده فان قلت لو لم يتعرض لما بعد
التغير لم يكن الجواب حاصلا فانه عليه السلام انما سيل عنها بعد
اجتماعهما قلت مسلم انه سيل عنها بعد اجتماعهما
ولكنه لم يقل للسايل توضا ولا لا تتوضا بل اقتصر على ذكر وصفي
المجتمعين ولم يتعرض لتغير ولا لعدمه فلا جرم لما تساوت
الاحتمالات في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد
التغير لان الدال على الاعم غير دال على الاخص وحالة التغير
اخص فافهم

اخص مما فهم من اللفظ وصفي المجتمعين **المسئلة الثانية**
استدلت المعتزله على ان الشر من العبد لا من الله لقوله عليه
السلام في الحج والخير كله بيديك والشر ليس اليك وهذا سلك عام
يقوم به الحجه على الاشعريه وجوابه ان قوله عليه السلام ليس
اليك هذا الجار والمجرور لا بد له من عامل يتعلق به فالمعتزله يقدرونه
والشر ليس اليك منسوبا اليك حتى يكون من العبد على زعمهم ونحن نقدره
والشر ليس قربة اليك لان الملوك كلهم يتقرب اليهم بالشرور
الا الله تعالى لا يتقرب اليه الا بالخير وهذا معنى حسن جميل
يحمل اللفظ عليه وعلى هذا يكون لفظ صاحب الشرع محتملا لما قلناه
ولما قالوه وليس اللفظ ظاهرا في احدهما من حيث الوضع بل الاحتمالات
مستويان فسقط استدلال المعتزله به لحصول الاحتمال فيه
المسئلة الثالثه قوله صلى الله عليه وسلم في المحرم الذي
وقصت به ناقته لا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيمة ملبيا هذه
واقعة عين في هذا المحرم وليس في اللفظ ما يقتضي ان هذا الحكم
ثابت لكل محرم او ليس بثابت واذا تساوت الاحتمالات بالنسبه
الى بقيه المحرمين سقط استدلال الشافعيه به على ان المحرم
اذا مات لا يغسل ولم عليه السلام والمحرم يبعث يوم القيه

مليبيًا حتى يكون فيه عموم ولا رتب الحكم على وصف فيقتضي انه علة
له فيعم جميع الصور لعموم علته بل علله حكم الشخص المعين فقط فكان
اللفظ مجملًا بالنسبة الى غيره ولو اراد عليه السلام الترتيب على الوصف
لقال فان المحرم يبعث يوم القيمه ملبيا ولم يقل فانه ولقال لا تقربوا
المحرم ولم يقل لا تقربوه فلما عدل عن هذين المعنيين الى الضمير الجامد
دل ذلك ظاهرًا على عدم ارادته لترتيب الحكم على الوصف فبقيت
الاحتمالات مستويه فحصل الاجمال وهو المطلوب ن **المسألة
الرابعة** قال الحنفيه لا يجوز ان يوتر بركعة واحدة بل بثلاث
بتسليمة واحدة لنهيه عليه السلام عن البتيرا وهي الركعه المنفردة ن
قلنا ليس في لفظ البتيرا ما يقتضي ذلك بل الابتر في اللغة هو الذي
لا ذنب له ولا عقب له ومنه قوله تعالى لنبيه عليه السلام ان شانيك
هو الابتر اي لا عقب له فالبتيرا يحتمل ان يريد بها ركعة ليس قبلها
شي ويحتمل ان يريد ركعة منفردة والاحتمالان متقاربان فلا
يحسن الاستدلال به على ان الركعة المنفردة لا تجزي نعم لو كان
الابتر في اللغة هو المنفرد وحده صح ذلك بل هو الذي لا يتبعه غيره
ويضاف اليه من ذنب او عقب ونحن نقول الركعتان المتقدمتان
تابعتان للوتر وتوطيه فلا حجة فيه فهذه المسايل الاربع كلها
الاحتمالان

الاحتمالان فيها في نفس الدليل قد تقاربت فسقط الاستدلال
بها فمتى وقعت واقعة عين وقع فيها مثل هذا سقط بها الاستدلال
وهي التي افتى بها الشافعي رحمه الله بالاجمال وعدم الدلاله واشرع
الان في المسايل لما تجري مجرى العموم بسبب عدم الاستفصال ٥
المسألة الخامسة ن قوله عليه السلام لغيلان لما نسوة
اسلم على عشرة امسك اربعا وفارق سايرهن قال ابو حنيفه
رحمه الله ان عقد عليهن عقودًا مرتبة عقدًا بعد عقد لم يجز له ان
يختار من المتاخرات لفساد عقودهن بعد اربع فان عقد الخامسه
وما فوقها باطل والخيار في الباطل لا يجوز وان كان عقد عليهن عقدًا
واحدًا جاز له ان يختار لعدم التفاوت بينهن وقال الشافعي
ومالك رحمه الله عليهما الحكم في ذلك سوآ وله الخيار في الحالين
لانه عليه السلام اطلق القول في هذه القضية ولم يستفصل
فكان ذلك كالصريح بالعموم في جميع هذه الاحوال فيجوز التخيير
مطلقًا ولو اراد عليه السلام احد القسمين دون الاخر لاستفسر
غيلان عن ذلك وحيث لم يستفصل دل ذلك على التسويه في الحكم فان
قلت لعله علم ان الواقع اتحاد العقد فلذلك اطلق
القول قلت الجواب عن هذا من وجهين الاول

الاصل عدم العلم بحالة غيلان الثاني ان هذه القضيه من رسول
الله صلى الله عليه وسلم في تقرر قاعدة كليه لجميع الخلق ومثل هذا
شان البيان والايضاح فلو كان في نفسه عليه السلام على ينبني
عليه الحكم لبينه للناس وحيث لم يبينه واطلق القول دل ذلك
على ان الحالين سوا فهذا الحديث ليس في لفظ اجمال ولا احتمالات
متسويه بل اللفظ ظاهر ظهورا قويا في الاذن في التخيير وانما الاحتمالات
المستوية في محل الحكم وهو النسوة وعقودهن فيحتمل ان يكون عقدا
واحدا او عقودا والاحتمالات في محل الحكم لا يقدح انما تقدح في
الدلاله لا استوا في الاحتمالات الدليل الدال على الحكم اما اذا كان
الدليل ظاهرا ومحل الحكم فيه احتمالات لا يقدح ذلك **المسله**
السادسه قوله عليه السلام للمفطر في رمضان اعتق
رقبة ظاهر في وجوب الاعتاق لا اجمال فيه مع احتمال ان يكون
الرقبه المامور بها سودا او بيضا او ذكرا او انثى او طويلة او قصيره
ومن هذا التنويع كثير في الرقبه ولا يقدح هذه الاحتمالات وان استوت
في دلاله الدليل على وجوب اعتاق الرقبه لان الاحتمالات في محل
الحكم لا في دليله ن **السابعه** قوله عليه اذا اشهد عدلان
فصوموا وافطروا وانسكوا لفظ ظاهر في ربط هذه الاحكام ٥

بشهادة العدلين

بشهادة عدلين مع احتمال ان يكون العدلان عربيان او عجميان شيخان
او كهلان ابيضان او اسودان ونحو ذلك فيعم الحكم الجميع لان الاحتمالات
في محل الحكم لا في دليله ونقول جميع هذه الاحتمالات تندرج في محل الحكم
وهو معنى قول الشافعي رحمه الله عليه انه يقوم مقام العموم في المقال
المسله الثامنه قوله تعالى فصيام ثلاثه ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم لفظ نص قطعي في السبعة والثلاثه لا احتمال
في الدليل من هذا الوجه اصلا والاحتمالات في الموضع الذي يرجع
اليه فيحتمل ان يكون غربا او شرقا او شمالا او جنوبا او الى مدينة
او بريه او قرية وجميع هذه الاحتمالات في محل الحكم فلا جرم يعم
الحكم جميعها ويستوي فيما حكم به صاحب الشرع فهذا امثال الدليل
يكون نصا والاحتمالات مستويه في محل الحكم فلو كانت هذه الاحتمالات
المستويه في الدليل سقط به الاستدلال وصار مجملا كما قال
الشافعي رحمه الله فقد ظهر بهذه القواعد وهذه المسايل الفرق
بين حكايه الحال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
وسقط بها الاستدلال وبين قاعدة ان ترك الاستفصال في حكايه
الحال يقوم مقام العموم في المقال ولم يتناقض قول الشافعي رحمه الله.
ولا اختلف بل كل قول له موضع **الفرق الثاني والسبعون**

بين قاعدة الاستثنا من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة
الاستثنا من النفي ليس باثبات في الايمان ؎ اعلم ان مذهب مالك
رحمه الله عليه ان الاستثنا من النفي اثبات في غير الايمان هذه قاعدة
في الاقارير وغيرها وقاعدته في الايمان ان الاستثنا من النفي ليس
باثبات ؎ وعند الشافعي رحمه الله في ذلك قولان فمنهم من طرد
ان الجميع اثبات في الايمان وغيرها ومنهم من وافقنا ويظهر ذلك
بذكر مسايل ثلاث ؎ **المسئلة الاولى** اذا حلف لا يلبس
ثوبا الا كتانا في هذا اليوم فقعد عريانا فالكتان قد استثني من النفي
السابق فيكون اثباتا فيكون كلامه جملتين جملة سلبية وجملة
ثبوتية بعد الاستثنا وقبله وقد دخل القسم عليهما فيحنث اذا
قعد عريانا لحنثه بالجملة الثبوتية ويكون قد حلف لا يلبس غير الكتان
وليلبس الكتان وما لبس الكتان فيحنث هذا مقتضى قاعدة اللغة من
جهة ان الاستثنا من النفي اثبات ؎ والشافعية مشوا على ذلك
على احد القولين فحنثوه ووافقونا في القول الاخر فلم يحنثوه لنا
وجوه الاول ان الا تستعمل للاخراج وتستعمل صفة ومنه قوله
تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا معناه لو كان فيهما الهة غير
الله لفسدتا ولو اراد الاستثنا لنصب قال الا الله تعالى لانه
استثنا من

الاستثنا من موجب وهي في العرف قد جعلوها في الايمان بمعنى
غير فلا يفهم من قول القايل والله لا لبست ثوبا الا الكتان انه حلف
على لبس الكتان بل يفهم لا لبست ثوبا غير الكتان وان غير الكتان هو
المحلوف عليه اما الكتان فلا يفهم اهل العرف ذلك فيه اذا كان
الكتان غير محلوف عليه لم يحنث اذا قعد عريانا ؎ الثاني
سلمنا ان اهل العرف لم ينقلوها بمعنى غير وسوا لكن القسم يحتاج
في جوابه جملة واحدة وقد اجمعنا على ان جوابه حصل بقوله لا
لبست ثوبا وانه لو سكت بعد الا واذا لم يتعلق بها القسم كان
لبس الكتان غير محلوف عليه فلا يحنث اذا جلس عريانا وهو المطلوب
الثالث سلمنا انه تناول الجملتين لكن الاستثنا في هذه الصور
عندنا من اثبات فيكون نفيا بيانه ان معنى الكلام ان جميع الثياب
محلوف عليها الا الكتان فكانه قال احلف على عدم لبس كل ثوب
الا الكتان فلا احلف عليه لان استثناء لا من الحلف الذي هو ثبوتي
واذا كان الكتان غير مقسم عليه فلا يحنث بتركه وهو المطلوب فهذه
الوجوه هي الفرق بين قاعدة الاستثنا من النفي اثبات في غير الايمان
بين قاعدة الاستثنا في الايمان ؎ **المسئلة الثانية** حكى صاحب
القبس انه جلس رجلان في بيت المقدس يلعبان بالشطرنج فتفاوضا

فلا الا كان عريانا ثم خرج عريانا ولا حصل عدم تعلقه
بالجملة الثانية التي

في الكلام فحلف احدهما لا لعب مع صاحبه غير هذا الدست فجآء
رجل فنفض الرقعه فخبطها وجعل تركيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك
الدست فسال الفقها عن تحنيثه بذلك فاختلفوا في تحنيثه على
قولين قال ثم اجتمعت بشيخنا ابى الوليد الطرطوشي فاخبرته
بالمسله فاختار عدم الحنث **المسله الثالثه** لو قال
والله لاعطينك في كل يوم درهما من دينك الا في يوم الجمعه فاعطاه
في يوم الجمعه مع ساير الايام فان الخلاف المتقدم يجري فيه وان كان
استثنا من اثبات لان الاجمعين سوا في الايمان عند اهل العرف ولا يفهمون
من قول هذا القايل انه منع نفسه من الاعطاء في يوم الجمعه بل استثناه
توسعة وان المقصود انه لو اعطى فيه لم يضر وانما المقصود من اليمين
انه لا يخل بالاعطا غير يوم الجمعه فغير يوم الجمعه هو المقصود
باليمين لا يوم الجمعه فتامل ذلك

الفرق الثالث والسبعون

بين قاعدة المفرد المعرف باللام يفيد العموم في غير الطلاق نحو
احل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق وبين قاعدة
المعرف باللام في الطلاق لا يفيد العموم فلو قال الطلاق يلزمني لم
يلزمه مع عدم النية الا طلقه واحدة ومقتضى اللغة ان

يلزمه الثلاث لان قاعدة المعرف بلام التعريف انه عام في جميع
افراد الجنس الذي دخل عليه وقد دخل على مفهوم الطلاق وعدد
غير متناه الا ان المحل لا يقبل الا ثلاثا فيقتصر عليها كما لو قال انت
طالق مايه فانه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة
على ذلك لكن الفقها اليوم على خلافه ولا يلزمون به الا واحدة بسبب
ان لام التعريف قد تستعمل لاستغراق الجنس نحو احل الله البيع وللمعهود
من الجنس نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون
الرسول فهذه اللام للمعهود الذي تقدم ذكره ولحقيقة الجنس
كقول السيد لعبده اذهب الى السوق فاشترى لنا الخبز واللحم
يريد ايتنا بهاتين الحقيقتين ولا يريد العموم بان ياتي بجميع افراد
الجنسين وليس بينهما معهود ينصرف الكلام اليه بل المراد حقيقه
الجنس اى الماهية الكليه التي تصدق بفرد اذا تقرر ان لام
التعريف تستعمل في احد هذه الثلاث فاعلم ان اهل العرف
قد نقلوها وخصصوها بحقيقه الجنس دون استغراق الجنس
فيصير معنى الكلام المطلق ان حقيقه جنس الطلاق يلزمني واذا
لزمته هذه الحقيقه وهذه الحقيقه تصدق بفرد فلم يلزمه
الا فرد وهو طلقة واحدة لان الايمان مبنيه على العرف في اليمين

بالله تعالى والطلاق غير فاذا احدث عرف بعد اللغة قدم عليها لانه
ناسخ متقدم على المنسوخ وهاتان قاعدتان في الاصول خالفهما الفقها في
الفروع وهما قاعدة الاستثنا من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لم يقولوا
بذلك في الايمان على ما تقدم من الخلاف وقاعدة المعرف بلام التعريف
قالوا بانه للعموم ولم يقولوا به في الطلاق والسبب ما تقدم بيانه

الفرق الرابع والسبعون

بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة
الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشروط خاصة دون بقية ابواب
الاستثناء هذا الفرق يبنى على قاعدة وهي ان السبب يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم والشرط يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والمانع يلزم من وجوده العدم
ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وقد تقدم بسط هذه الحقايق
وتحريرها وتعليلها والفرق بينها فلا حاجة الى اعادتها غير ان المقصود
هاهنا ان نعلم ان الشرط لا يلزم من وجوده شي انما المؤثر عدمه
فاذا قلنا الحياة شرط في العلم فمذهب مالك رحمه الله تعالى يلزم من عدم
الحياة عدم العلم به ولا يلزم من وجود الحياة العلم به ولا عدم العلم
به فكم من حي لا يعلم مذهب مالك رحمه الله وكذلك يلزم من عدم الطهارة

الجزم بعدم

الجزم بعدم صحة الصلوة ولا يلزم من وجود الطهارة الجزم بصحة
الصلوة لاحتمال ان لا يصلي او يصلي ولكن بنية اوستارة او ركوع او
غير ذلك وكذلك يلزم من عدم الحول عدم وجوب الزكاة
جزما اما اذا دار الحول فقد تجب الزكاة وقد لا تجب لانه
فقير او مديون فوجود الشرط لا يلزم منه شي انما عن عدمه اذا
تقررت هذه القاعدة فقوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله
صلاة الا بطهور لا يلزم من القضا بعدم الاقبل القبول لعدم الطهارة
القضا بالقبول بعد الا لاجل وجود الطهارة التي هي شرط لانه لا يلزم
من وجود الشرط شي فلذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بولي
لا يلزم من القضا بنفي النكاح قبل الا لاجل تقدم الشرط الذي هو الولي
القضا بصحة النكاح بعد الا لاجل وجود الشرط الذي هو الولي لانه
لا يلزم من وجود الشرط شي وانما المؤثر عدمه لا وجوده وكذلك قوله
صلى الله عليه وسلم لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد لا تقتضي انه حصل له
الصحه او الفضيله اذا اتى المسجد لجواز ان يصليها في المسجد وتكون باطله
والسر في جميع ذلك واحد وهو ان الشرط لا يلزم من وجوده شي
فيكون الاستثناء من النفي اثباتا مطردا فيما عدا الشروط وتكون
الشروط مستثناة من ذلك والعلماء هذه القاعدة وانما مرادهم

صلاة تام

غير الشرط واما الشروط فلا يهذا التخصيص من هذه القاعدة عريب
ول ان يتفطن له وسبب التفطن له يبطل ما يورده الحنفيه علينا من مسئله
ان الاستثنآء من النفي اثباتٌ فيقولون لو كان الاستثنآء من النفي
اثباتًا للزم القضآ بصحه الصّلاة عند الطهور بصحة النكاح عند الولى
الوارد في الاحاديث ولما لم يلزم ذلك دل على ان الاستثنآء من النفي
ليس اثباتًا والّا لزم تخلف المدلول عن الدّليل وهو خلاف الاصل
فيجيب بما تقدم ان هذه الاستثنآت من باب الشروط ونحن انما ندعى
ذلك في غير الشروط فلا يرد علينا الشروط فاندفع السّوال فهذا هو
حقيقه الفرق بين القاعدتين فتامله وخرج عليه الاستثنآت
الواقعه في الكتاب والسّنه وكلام العرب والحالفين وغيرهم ن

الفرق الخامس والسبعون

من قاعدة انّ وقاعدة اذا وان كان كلاهما للشرط لكن يمكن الفرق بينهما
من وجوه احدها انّ إن يدل على الزمان بالالتزام وعلى الشرط بالمطابقه
واذا على العكس من ذلك فاذا قلت ان جا زيد فاكرمه فان لفظه
يدل على ان شرط والاكرام متوقف على المجى مطابقه ويدل بالالتزام
على ان المجى لابد ان يكون في زمان واذا قلت اذا جا زيد فاكرمه فاذا
تدل على الزمان بالمطابقه وعلى الشرط بالالتزام في بعض الصور فانها
قد يلزمها

قد يلزمها الشرط في بعض الصُور نحو اذا جآ نصر اللّه الى قوله فسبح وقد لا يلزمها
وتكون ظرفًا محضًا نحو قوله تعالى والليل اذا يغشى والنّهار اذا تجلّى اي اقسم
باللّيل في حال غشيانه وبالنّهار في حال تجليه لانّهما اكمل احوال اللّيل
والنهار والقسم تعظيم والتعظيم يناسب اعظم الاحوال فاذا في مثل
هذا ظرف محض في موضع نصب على الحال فصارت اذا مع الظرفيه قد يلزمها
الشرط فيدل عليه في بعض الصّور وقد لا يلزمها في بعض الصّور فلا تدل
عليه التزامًا **وثانيها** انّ إن واذا وان كانا مطلقين في الدّلالةِ
على الزمان لا عموم فيهما غير انّ إنّ لا توسّعة فيها واذا ظرف والظرف
يجوز ان يكون اوسع من المظروف وبذلك يظهر الفرق بين قوله ان مت
فانت طالق وبين قوله اذا مت فانت طالق فانّه لا يلزمه طلاق في الاول
لانه لا طلاق بعد الموت ويلزمه في الثاني لان الظرف يجوز ان يكون
اوسع من المظروف وظرف الموت يحتمل دخول زمن من ازمنه الحياه
فيه فيقع في ذلك الزمان الطّلاق في زمن الحياة فيلزم وفي ذلك خلاف
بين العلمآء مبني على ملاحظه هذا الوجه من الفروق ويدل على ان الظرف
قد يكون اوسع من المظروف ان تقول ولد رسول الله صلى اللّه عليه
وسلم عام الفيل وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم سنه ستين من
عام الفيل وهو لم يولد في جملة عام الفيل بل في جزءٍ من ذلك

العام مع انك جعلته بجملته ظرفاً فتعين ان يكون هذا الظرف اوسع
من مظروفه الذي هو الولادة وكذلك جعلت حمله سنه سنتين ظرفاً
للموت مع انه لم يقع في جميع السنه بل في جزء منها فيكون هذا الظرف اوسع
من المظروف وكذلك قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت اورد
بعض الفضلاء فيه سؤالاً فقال الشرط وجوابه اذا اجعل الشرط ظرفاً
لابد ان يكونا معاً واقعين فيه نحو اذا جا زيد فاكرمه فالمجي والاكرام
في زمن واحد وهو المعبر عنه باذا فلذلك اذا جا نصر الله والفتح
الايه كلاهما واقع في اذا التسبيح والمجي ولذلك جوزوا ان يعمل في اذا كلا
الفعلين واجازوا فعل الجواب للعمل لانه ليس مضافاً اليه بخلاف
الشرط فانه مضاف اليه محفوظ والمضاف اليه لا يعمل في المضاف
واذا جوزوا عمل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل ذلك على
وقوعهما فيه لان من شروط العامل في الظرف ان يكون واقعاً فيه حتى
يصير مظروفه اذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان وقد دلت الايه
على وقوعهما في اذا والضدان لا يجتمعان فكيف امر بالذكر في زمن
النسيان ن **الجواب** عنه من هذه القاعدة ان الظرف
قد يكون اوسع من المظروف فيفضل من زمن اذا زمن ليس فيه نسيان
يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان وكذلك وقع الاشكال في قوله
تعالى ولن

تعالى ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون فاعراب يوم
ظرف واذ ظرف ايضاً وهو بدل من اليوم والبدل هاهنا عين المبدل
فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم في الدنيا والدنيا
ليست عين الاخرة ولا يوم القيامة فكيف صحت البدليه اورد ابن جني
هذا السوال فقال الظرف يجوز ان يكون اوسع من المظروف وزمن
الظلم يجوز ان يكون اوسع منه حتى يمتد الى يوم القيامة فينطبق عليه
ويقبل يوم القيامة الامتداد حتى ينطبق على يوم الظلم فيتحدان فتحسن
البدليه وهو الموضع في الاتساع ابعد من ايه الذكر والنسيان لطول
البعد وافراطه وبعد عن اكثر الاستعمالات بالجملة تظهر لك بهذه
الايات وبهذا التقدير ان الظرف من حيث الجملة يقبل السعه الاكثر
من مظروفه فيكون اوسع وقد لا يسع الاكثر منه نحو صمت رمضان وصمت
يوم الخميس فان الظرف في هذه الصور مساو للمظروف فتلخص الفرق
ايضاً بين ان واذا من هذا الوجه ن **وثالثها** ان ان
لا يعلق عليها الا المشكوك فيه فلا تقول ان غربت الشمس فانتي واذا تقبل
المعلوم والمشكوك فيه فتقول اذا غربت الشمس فانت واذا دخل طالق م
العبد الدار فهو حر فهذه فروق من جهة المعاني واما الفروق
من جهة الصناعة النحويه فان ان حرف واذا اسم وظرف وان

لا تخفض ما بعدها لم يكون ما بعدها في موضع جزم بالشرط واذا ما بعدها
في موضع خفض بالظرف واذا عرض لها البنا لان البنا في الاسما عارض
والبنا في ان اصل لان الاصل في الحروف البنا وكلها مبنيه وغير ذلك
من الفروق النحوية التي ليس هذا موضعها

الفرق السادس والسبعون

بين قاعدة المسايل الفروعيه التي يجوز التقليد فيها من احد المجتهدين
فيها للاخر وبين قاعدة مسايل الاواني والثياب والكعبة ونحوها
لا يجوز لاحد من المجتهدين فيها ان يقلد الاخر هذه المسله يقال ان
الشافعي رحمه الله سيل عنها فقيل يجوز ان يصلي الشافعي خلف المالكي
وان خالفه في مسح الراس وغيره من الفروع ولا يجوز لاحد من المجتهدين
في الكعبة او الاواني ان يصلي خلف المجتهد الاخر فسكت عن الجواب
في ذلك وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يحكي ذلك
عن الشافعي وكان يفرق هو رحمه الله بان الجماعة في الصلاة
مطلوبة لصاحب الشرع فلو قلنا بالمنع من الايتمام عن مخالف في المذهب
وان لا يصلي المالكي الا خلف مالكي ولا الشافعي الا خلف شافعي لقلت
الجماعات واذا امتنعنا من ذلك في القبله ونحوها لم يخل ذلك بالجماعات
كبير خلل لندوره وقوع مثل هذه المسايل وكثره وقوع الخلاف في
مسايل الفروع

مسايل الفروع هذا جوابه رحمه الله وقد ظهر في ذلك جواب هو اقوى من
هذا وهو ان القاعدة ان قضا القاضي متى خالف اجماعا او نصا او قياسا جليا
او القواعد نقضناه واذا كنا لا نقره حكما تاكد بقضا القاضي فاولى ان لا نقره
اذا لم يتاكد فعلى هذا لا يجوز التقليد في حكم هو بهذه المثابه لانا لا نقره
شرعا وما ليس بشرع لا يجوز التقليد فيه فعلى هذه القاعدة كل من اعتقدنا
انه خالف الاجماع لا يجوز تقليده وبهذه القاعدة يحصل الفرق في غاية الجوده
بيانه بذكر مذكر اربع مسايل المسله الاولى المجتهدون
في الكعبة اذا اختلفوا لا يجوز ان يقلد احد منهم الاخر لان كل واحد منهم
يعتقد انه ترك امرا مجمعا عليه وهو الكعبة وتارك المجمع عليه لا يقلد اما
المختلفان في مسح جميع الراس فانما يعتقد كل واحد منهم في صاحبه انه
خالف ظاهرا من نص او منطوق اية او مفهوم لفظ وذلك ليس مجمع على اعتباره
ولا وصل الى حد القطع بل هو في محال الاجتهاد فجاز له الصلاه خلفه
وتقليده بخلاف اعتقاده انه خالف الكعبة المجمع عليها المقطوع باعتبارها
وهذا فرق في غاية الجلا فاين المقطوع من المظنون واين المجمع عليه من المختلف
فيه المسله الثانيه المجتهدون في الاواني التي اختلط
طاهرها بنجسها اذا اختلفوا وهم يعتقدون ان النجاسه مبطلة
للصلاه اما باجتهادهم وصلوا الى ذلك او قلدوا من وصل الى ذلك

باجتهاده فان حكم الله تعالى في حقهم بالاجماع ما ادي اليه اجتهادهم
او اجتهاد امامهم الذي قلدوه واذا كان حكم الله تعالى في حقهم ذلك
بالاجماع فكل واحد منهم يعتقد ان صاحبه لابس في صلاته ما هو
مبطل لصلاته بالاجماع فقد خالف مجمعًا عليه ومقطوعًا به فلا يجوز
تقليده على القاعدة المتقدمة بخلاف من لم ينبذ لك في غسله او لم يبسمل
لم يخالف مجمعًا عليه ولا مقطوعًا به بل ظاهرًا محتملًا للتاويل فاين
احدهما من الاخر **المسألة الثالثة** المجتهدون
في الثياب الذي اختلط طاهرها بنجسها اذا اختلفوا وهم يعتقدون
ان النجاسة مبطلة للصلاة اما باجتهادهم او باجتهاد امامهم الذي
قلدوه فلا يقلد بعضهم بعضًا كما تقدم في مسئلة الاواني بعينه حرفًا
بحرف **المسألة الرابعة** اناء وقع فيه روث عصفور
توضا به مالكي وصلى يجوز للشافعي ان يصلي خلفه ولا يضر ذلك
للشافعي كما لا يضره ترك المالكي البسملة وغيرها مما يعتقده
الشافعي ولو اختلط هذا الاناء باناء طاهر فاجتهد فيه
هذا الشافعي مع شافعي اخر لا يجوز لاحدهما ان يقتدي بالاخر
اذا اختلفوا في الاجتهاد ولو اجتمع مالك والشافعي رحمه الله عليهما
واجتهدوا في نجاسة روث العصفور فحكم مالك بطهارته والشافعي
بنجاسته جاز

بنجاسته جاز للشافعي ان يصلي خلف مالك اذا توضا من اناء هو
فيه مع تعين روث العصفور في جهة الامام وفي المسئلة الاولى يجوز
للماموم ان يكون ذلك في الاناء للامام من غير تعين فهو اولى بالجواز من
ان يعين ومع ذلك فالاجماع منعقد على امتناع التقليد في الاناءين اذا
اجتهد في الطاهر منهما دون ان يتيقن في جهة الامام وهذا ايضًا
من اشكل المسايل وجوابه ان الشافعي اذا اجتهد في
الاناءين فهما مقلدان لمن يعتقد نجاسة روث العصفور والاجماع
منعقد على ان حكم الله تعالى في حق الشافعي وحق من قلده ما ظهر في
اجتهاده فالشافعي يعتقد ان الشافعي الاخر قد اصاب في صلاته ما
هو مبطل لصلاته بالاجماع ومن اعتقدنا فيه مخالفة الاجماع لا نقلده
بخلاف صلاة هذا الشافعي خلف المالكي حكم الله تعالى في حق المالكي
صحة صلاته بروث العصفور اجماعًا وانه لم يخالف اجماعًا بل خالف
قياسًا مظنونًا او ظاهر نص غير مقطوع به وكذلك الشافعي اذا صلى
خلف مالك وعليه روث عصفور او في مايه الذي توضا به فان الشافعي
يعتقد ان مالكًا لم يخالف اجماعًا ولا مقطوعًا به بل ظاهر قياس او ضربًا
من ضروب الاجتهاد فجاز له الصلاة خلفه بخلاف ان يكون امامه يعتقد
ما يعتقده من ابطال روث العصفور للصلاة فتامل هذه المسايل وهذه

المباحث فهى كلها دايره على حرفٍ واحدٍ وهو ان من اعتقدنا فيه انّهُ
خالف مقطوعًا به لم تجز لنا تقليده وان لم نعتقد ذلك فيه جاز تقليده
والصّلاة خلفه وهو روح الفرق وهو فرق جيد جدًا ولكن بعد التامل فهذا
هو الفرق ما بين القاعدتين وهو اجلى من قولنا ان ذلك يودى الى قلة
الجماعات او كثرتها ن

الفرق السابع والسبعون

بين قاعدة الخلاف يتقرر فى مسايل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة
مسايل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحدٍ بعد حكم الحاكم
وذلك القول هو ما حكم به الحاكم على الاوضاع الشرعيه ن اعلم ان
الحاكم فى مسايل الاجتهاد يرفع الخلاف ويرجع المخالف عن مذهبه
لمذهب الحاكم ويتغير فتواه بعد الحكم عما كانت عليه على القول الصحيح
من مذاهب العلما فمن لا يرى وقف المشاع اذا حكم الحاكم بصحة وقفه
ثم وقعت الواقعه لمن كان يفتى ببطلانه نفذه وامضاه ولا يحل له بعد ذلك
ان يفتى ببطلانه وكذلك اذا قال لها ان تزوجتك فانتِ طالق فتزوجها
وحكم حاكم بصحة هذا النكاح فالذى كان يرى لزوم الطلاق له ينفذ هذا
النكاح ولا يحل له بعد ذلك ان يفتى بالطلاق هذا هو مذهب الجمهور وهو
مذهب مالك رحمه الله وكذلك وقع له فى كتاب الزكاة وغيره ان حكم حاكم
فى مسايل الاجتهاد لا يرد ولا ينقض وافتى مالك فى الساعى اذا اخذ من

اربعين شاة

اربعين شاة لرجلين خليطين فى الغنم شاة انهما يقتسمانها بينهما ولا
تختص بها من اخذت منه كما قاله الشافعى رحمة الله عليه مع انه يفتى اذا
اخذها الساعى المالكى انها تكون مظلمه ممن اخذت منه وعلل ذلك مالك بانه
حكم حاكم فابطل ما كان يفتى به عند حكم الحاكم بخلاف ما يعتقده مالك ووقع
له ذلك فى عدة مسايل فى العقود والفسوخ وصلاة الجمعة اذا حكم الامام
فيها انها لا تصلى الا باذن من الامام وغير ذلك ووقع للشافعيه فى كتبهم
عن بعض اصحابهم ان الحكم اذا وقع لمن لا يعتقده لا ينفذه ولا ينقضه
ويتركه على حاله والجمهور على التنفيذ لوجهين وهما الفرق المقصود فى
هذا الموضع احدهما انه لولا ذلك لما استقرت للحاكم قاعدة ولبقت الخصومات
على حالها بعد الحكم وذلك يوجب دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد وانتشار
ودوام العناد وهو مناف للحكمه التى لاجلها نصب الحاكم ن وثانيها
وهو اجلها وهو ان الله تعالى جعل للحاكم ان ينشى الحكم فى مواقع الاجتهاد
بحسب ما يقتضيه الدليل عنده او عند امامه الذى قلده فهو منشى
حكم الالتزام فيما يلزم او الاباحه فيما يباح كالقضا بان الموات الذى هو
ذهب احياوه صار مباحًا طلقًا كما كان قبل الاحيا والانشا والفرق بينه
وبين المفتى فان المفتى مخبر كالمترجم مع الحاكم والحاكم مع الله تعالى منشيه
نايب للحاكم معه يحكم بغير ما تقدم الحكم فيه من جهة مستنيبه ن

منشيه مستنبيه لم ينشي بحسب ما يقتضيه رايه والمترجم لا يتعدى
صور ما وقع فينقله وقد بسطت هذا المعنى بشروطه وما يتعلق به
وتفاصيله في كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف
القاضي والامام وهو كتاب جليل في هذا المعنى وان كان معنى حكم الحاكم
في مسايل الاجتهاد انشا الحكم فهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم والله تعالى
قد جعل له انما حكم به فهو حكمه فهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في
خصوص تلك الواقعه فيصير الحال الى تعارض الخاص والعام فيقدم الخاص
على العام على القاعدة في اصول الفقه وتقريبه بالمثال ان مالكا رحمه الله
تعالى دل الدليل عنده على ان تعليق الطلاق قبل الملك يلزم وهذا
الدليل يشمل صورا لا نهاية لها فاذا رفعت صورة من تلك الصور الى حاكم
شافعي وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمه وابطال الطلاق الملك
المعلق كان حكم الحاكم الشافعي نصبا من الله تعالى ورد في خصوص تلك
الصور وابطال الطلاق والمعلق وان الله تعالى قال التعليق قبل
الملك لازم وقال التعليق قبل الملك في حق هذه المراة غير لازم
والعصمه قبل تستمر قلنا هذان نصان خاص وعام فيقدم الخاص على
العام كما لو قال اقتلوا المشركين لا تقتلوا الرهبان فانا نقتل المشركين
ونترك الرهبان كذلك نقول مالك اعمل هذا الحكم في هذه الصور
فبقي بقيه

فبقي بقيه الصور عندي لا يتضح فيها التعليق قبل النكاح جمعا بين النصين
الخاص والعام ومن فهم الفرق بين المفتي والحاكم وان حكم الحاكم نص من الله تعالى
خاص في تلك الصوره المعينه لم يشنعه الا ما قال مالك والجمهور لكن لما
كان الفرق بينهما خفيا جدا حتى اني لم اجد احدا تحققه وخالف في ذلك
من خالف ولم يوجب تنفيذ اقضيه الحكام في مواقع الخلاف فهذا هو
الفرق بين قاعدة الخلاف قبل الحكم وبين قاعدته بعد الحكم ومن اراد
استيعابه فليقف على كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوي والاحكام
فليس في ذلك الكتاب الا هذا الفرق لكنه مبسوط في اربعين
مسله منوعه حتى صار المعنى في غايه الضبط والجلا

الفرق الثامن والسبعون

بين قاعدة من يجوز له ان يفتي وقاعدة من لا يجوز له ان يفتي
اعلم ان طالب العلم له احوال الحاله الاولى ان يشتغل بمختصر من
مختصرات مذهبه فيه مطلقا مقيد في غيره وعمومات مخصوصات
في غيره ومتى كان الكتاب المعين حفظه وفهمه كذلك اجوز عليه ان
يكون لذلك حرم عليه بما فيه وان اجاده حفظا وفهما الا في مسله يقطع
فيها انها مستوعبه التقليد وانها لا تحتاج الى معنى اخر من كتاب
اخر فيجوز له ان ينقلها لمن يحتاجها على وجهها من غير زيادة ولا نقصان

وتكون هي عين الواقعة المسؤل عنها لا انها تشبهها وتخرج عليها هي حرفا
بحرف لانه قد يكون هناك فروق تمنع من الحاق او تخصيص او تقييد يمنع
من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف ن الحاله الثانيه ان يتسع تحصيله في
المذهب بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمبسوطات على تقييد
المطلقات وتخصيص العمومات ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك امامه
ومستنداته في فروعه ضبطا متقنا بل سمعها من حيث الجمله من افواه الطلبه
والمشايخ فهذا يجوز له ان يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه من مذهبه اتباعا
لمشهور ذلك المذهب بشروط الفتيا ولكنه اذا وقعت له واقعه ليست
في حفظه لا يخرجها على محفوظاته ولا يقول هذه تشبه المسله
الفلانيه لان ذلك انما يصح ممن احاط بمدارك امامه وادلته واقيسته
وعلله التي اعتمد عليها مفصله ومعرفه رتب تلك العلل ونسبتها الى
المصالح الشرعيه وهل هي من باب المصالح الذي اعتبر نوعه الضروريه
او الحاجيه او التتميه وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع
وقوع الحكم او جنسه في جنس الحكم او نوعه في جنس الحكم او جنسه
في نوع الحكم وهل هي من باب المصلحة المرسل التي هي في ادنى رتب
المصالح او من قبيل ما شهدت لها اصول الشرع بالاعتبار او هو
من باب قياس الشبه او المناسب او قياس الدلاله او الاحاله او
المناسب

المناسب الغريب الى غير ذلك من تفاصيل الاقيسه ورتب العلل في
نظر الشرع عند المجتهدين وسبب ذلك ان الناظر في مذهبه والمخرج
على اصول امامه نسبته الى مذهب امامه كنسبه امامه الى صاحب
الشريعه في اتباع نصوصه والتخريج على مقاصده فكما ان امامه لا يجوز
له ان يقيس مع قيام الفارق مبطل للقياس والقياس الباطل لا يجوز
الاعتماد عليه فكذلك هو ايضا لا يجوز له ان يخرج على مقاصد امامه
فرعا على فرع نص عليه امامه مع قيام الفرق بينهما لكن الفروق انما
تنشا عن رتب العلل وتفاصيل احوال الاقيسه فاذا كان امامه
قد افتى في فرع بناء على علة اعتبر نوعها في نوع الحكم لا يجوز له هو ان يخرج
على اصل امامه فرعا مثل ذلك الفرع لكن من قبيل ما يشهد جنسه لجنس
الحكم فان النوع في النوع مقدم على الجنس في الجنس ولا يلزم من اعتبار
الاقوى اعتبار الاضعف وكذلك اذا كان امامه قد اعتبر مصلحة
سالمه عن المعارض بقاعدة اخرى فوقع له هو فرع عين تلك المصلحه
لكنها معارضه بقاعدة اخرى او بقواعد فيحرم عليه التخريج حينئذ
لقيام الفارق او تكون مصلحة امامه التي اعتمد عليها من باب الضروريات
فيفتي هو بمثلها ولكنها من باب الحاجات والتتمات وهاتان ضعيفتان
مرجوحتان بالنسبه الى الاولى ولعل امامه راعى خصوص تلك القوة

والمخصوص ماثبت هاهنا فمتى حصل التردد فى ذلك والشك وجب التوقف
كما ان امامه لو وجد صاحب الشريعه قد نص على حكم ومصلحة من باب
الضروريات حرم عليه ان يقيس عليه ما هو من باب الحاجات والتتمات
لاجل قيام الفارق فكذلك هذا المقلد له لان نسبته اليه فى التخريج
كنسبه امامه لصاحب الشريعه والضابط له ولامامه فى القياس
والتخريج انهما متى جوزا فارقا يجوز ان يكون معتبرا حرم القياس ولا
يجوز القياس الا بعد الفحص المنتهى الى غايه انه لا فارق هنالك ولا معارض
ولا مانع يمنع من القياس والتخريج وهذا مشترك فيه بين المجتهدين فمهما
جوز المقلد فى معنى ظفر به فى نصه واجتهاده ان يكون امامه قصده
او يراعيه حرم عليه التخريج فلا يجوز التخريج حينئذ الا لمن هو عالم بتفاصيل
الاقيسه والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد وما يصلح ان يكون
معارضا وما لا يصلح وهذا لا يعرفه الا من يعرف اصول الفقه معرفه حسنه
فاذا كان موصوفا بهذه الصفه وحصل له هذا المقام تعين عليه مقام اخر
وهو النظر وبذل الجهد فى تصفح تلك القواعد الشرعيه وتلك المصالح
وانواع الاقيسه وتفاصيلها فاذا بذل جهده فيما يعرفه ووجد ما يجوز
ان يعتبره امامه فارقا او مانعا او شرطا وهو ليس فى الحادثه التى يروم
تخريجها حرم عليه التخريج وان لم يجد شيئا بعد بذل الجهد وتمام المعرفه

جازله التخريج

جاز له التخريج حينئذ وكذلك القول فى امامه مع صاحب الشريعه
لا بد ان يكون امامه موصوفا بصفات الاجتهاد التى بعضها ما تقدم
اشتراطه فى حق المقلد المخرج ثم بعد اتصافه بصفات الاجتهاد
ينتقل الى مقام بذل الجهد فيما علمه من القواعد وتفاصيل المدارك
فاذا بذل جهده ووجد حينئذ ما يصلح ان يكون فارقا او مانعا
او شرطا ثابتا فى الفرع الذى يروم قياسه على كلام صاحب الشرع
حرم عليه القياس ووجب التوقف وان غلب على ظنه عدم جميع
ذلك وان الفرع مساو للصورة التى نص عليها صاحب الشرع وجب
عليه الالحاق حينئذ فكذلك مقلده وحينئذ بهذا التقدير يتعين على
من لم يشتغل باصول الفقه ان لا يخرج فرعا او نازله على اصول مذهبه
ومنقولاته جدا فلا يفيد كثره المنقولات مع الجهل بما تقدم كما ان امامه
لو كثرت محفوظاته لنصوص الشريعه من الكتاب والسنه واقضية
الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين ولم عالما باصول الفقه حرم عليه
القياس والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع بل حرم عليه
الاستنباط من نصوص الشارع لان الاستنباط فرع معرفه اصول الفقه
فهذا المجتهدون والمقلدون فيه سوآ فى امتناع التخريج بل يفتى
كل مقلد وصل الى هذه الحاله الثانيه التى هى ضبط مطلقات امامه

بالتقييد وضبط عمومات مذهبه بمنقولات مذهبه خاصة من
غير تخريج اذا فات شرط التخريج كان امامه لوفاته شرط اصول
الفقه وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثا ناقلا فقط لا اماما
مجتهدا كذلك هذا المقلد فتامل ذلك فالناس مهملون له اهمالا شديدا
وهجموا على الفتيا فى دين الله تعالى والتخريج على قواعد الايمه بغير شروط
التخريج والاحاطه بها بل صار يفتى من لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات
من منقولات امامه وذلك لعب فى دين الله تعالى وفسوق ممن يتعمده او
ما علموا ان المفتى مخبر عن الله تعالى وان من كذب على الله تعالى او اخبر عنه
مع عدم ضبط ذلك الخبر فهو عند الله تعالى بمنزله الكاذب عليه وليتق الله
تعالى امرء فى نفسه ولا يقدم على قول ولا فعل بغير شرطه تنبيه
كل شى افتى به المجتهد فوقعت فتياه فيه على خلاف الاجماع او القواعد
او النص او القياس الجلى السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده ان ينقله
الى الناس ولا يفتى به فى دين الله تعالى فان هذا الحكم لو حكم به حاكم
لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تقرره بحكم الحاكم اولى ان لا نقره شرعا
اذا لم يتاكد ~~والفتيا بغير شرع حرام~~ وهذا لم يتاكد فلا نقره شرعا والفتيا
بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وان كان الامام المجتهد غير
عاص به بل مثاب عليه لانه بذل جهده على حسب ما امر به وقد قال

قال عليه السلام اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران
فعلى هذا يجب على اهل العصر تفقد مذاهبهم فكلما وجدوه من هذا النوع
يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب من المذاهب عنه لكنه قد يقل
وقد يكثر غير انه لا يقدر يعلم هذا هو فى مذهبه الا من عرف القواعد
والقياس الجلى والنص الصريح وعدم المعارض كذلك وذلك يعتمد تحصيل
اصول الفقه والتبحر فى الفقه فان القواعد ليست مستوعبه فى اصول بل
الفقه للشريعه قواعد كثيره جدا عند ايمه الفتوى والفقها لا توجد
فى كتب اصول الفقه اصلا وذلك هو الباعث لى على وضع هذا الكتاب لنضبط
تلك القواعد بحسب طاقتى وباعتبار هذا الشرط يحرم على اكثر الناس الفتوى
فتامل ذلك فهو امر لازم ولذلك كان السلف رضوان الله عليهم يتوقفون فى
الفتوى توقفا شديدا وقال مالك لا ينبغى للعالم ان يفتى حتى يراه الناس
اهلا لذلك ويرى هو نفسه اهلا لذلك يريد تثبت اهليته عند العلما
ويكون هو مطلعا على ما قاله العلما فى حقه من الاهليه لانه قد يظهر من
الانسان امر على خلاف ما هو عليه فاذا كان هو مطلعا على ما وصفه به
الناس حصل اليقين فى ذلك وما افتى مالك حتى اجازه اربعون محنكا
لان التحنك واللثام تحت الحنك شعار العلما حتى ان مالكا سيل عن
الصلاه بغير الحنك فقال لا باس بذلك وهو اشاره الى تاكيد التحنيك

فهذا هو شان الفتيا في الزمن القديم واما اليوم فقد احرق هذا السياج
وسهل على الناس امر دينهم فتحدثوا فيه بما يصلح وما لا يصلح وعسر عليهم اعترافهم
بجهلهم وان يقول احدهم لا ادري فلا جرم آل الحال بالناس الى هذه
الغايه بالاقتداء بالجهال الجسورين على دين الله ن الحالة الثالثة
ان يصل طالب العلم الى ما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة ن
والعدالة المتمكنة فهذا يجوز له يفتي في مذهبه نقلا وتخريجا ويعتمد على ما
يقوله في جميع ذلك

الفرق التاسع والسبعون

بين قاعدة النقل وبين قاعدة الاسقاط اعلم ان الحقوق والاملاك
ينقسم التصرف فيها الى نقل واسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان
كالبيع والقرض والى ما هو في المنافع كالاجارة والمساقاة والمزارعة والقراض
والجعالة والى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والرقبى ن
والهبات والصدقات والكفارات والزكوات والمسروق من اموال
الكفار والغنيمة في الجهاد فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عوض واما
الاسقاط فهو اما بعوض كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من
نفسه والصلح على الدين والتعزير فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا
ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبذول له من العصمة وبيع العبد ونحوها
واما بغير عوض كالابراء من الديون والقصاص والتعزير وحد القذف

والطلاق والعتاق

والطلاق والعتاق وايقاف المساجد وغيرها فجميع هذه الصور يسقط
فيها الثابت لا ينتقل لغير الاول ويخرج على هذا الفرق ثلاث مسايل ن
المسئلة الاولى الابراء من الدين هل يفتقر الى القبول فلا يبرا من الدين حتى
يقبل او يبرا من الدين اذا ابراه وان لم يقبل خلاف بين العلماء وظاهر المذهب
اشتراط القبول ومنشا الخلاف هل الابراء اسقاط والاسقاط لا يحتاج
الى القبول كالطلاق والعتاق فانهما لا يفتقران الى قبول المراة والعبد لذلك
ينفذ الطلاق والعتق وان كرهت المراة والعبد او هو تمليك لما هو في ذمة
المدين له فيفتقر الى القبول كما لو ملكه عينا بالهبة او غيرها لا بد من رضاه
وقبوله وكذلك هاهنا ويتاكد ذلك بان المنن قد تعظم في الابرا وذوو ن
المروات والانفات يضر ذلك بهم لا سيما من السفلة فجعل صاحب الشرع
لهم قبول ذلك ورده نفيا للضرر الحاصل من المنن من غير اهلها او من غير حاجة
المسئلة الثانية الوقف هل يفتقر الى القبول ام لا خلاف بين المذهب وبين
العلماء ومنشا الخلاف هل الواقف قد اسقط حقه من المنافع في الوقف فيكون
ذلك كالعتق او هو تمليك لمنافع العين الموقوفة للموقوف عليه فيفتقر الى
القبول كالبيع والهبة وهذا اذا كان الموقوف عليه معينا اما غير المعين فلا
يشترط قبوله او هو باق التعذره هذا في منافع الموقوف اما اصل ملكه
هل يسقط او هو باق على ملك الواقف وهو ظاهر المذهب لان مالكا

رحمه الله اوجب الزكاة في الحايط الموقوف على غير المعين نحو الفقراء
والمساكين اذا كان خمسة اوسق بنا على انه ملك للواقف فيزكي على ملكه
واما الحايط على المعينين فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة اوسق
على قول واتفق العلماء في المساجد انها من باب الاسقاط والعتق لا ملك
لاحد فيها وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا ولانها تقام فيها
الجماعات والجمعه لا تقام في المملوكات لا سيما على اصل مالك رحمه الله
في انها لا يصليها ارباب الحوانيت في حوانيتهم لاجل الملك والحجر فلا تجري
في المساجد القولان ○ **المسئلة الثالثة** اذا اعتق
احد عبيده يختار على المشهور وقيل يعم العتق الجميع واذا اطلق
احدي نسايه يعم الطلاق النسوة على المشهور وقيل يختار والفرق على
المشهور ان الطلاق اسقاط للعصمة والاباحة والعتق قربه لا اسقاط ○
وان لزمها الاسقاط وتمام هذا الفرق قد تقدم في الفروق بين تحريم
المشترك وثبوت الحكم في المشترك فليطالع من هناك ولا حاجه لاعادته
وانما ذكرت الفرعين هاهنا لاجل تعلقهما بالنقل والاسقاط فقط ○

الفرق الثمانون ه

بين قاعدة الازالات في النجاسات وبين قاعدة الاحالة فيها اعلم ان ازالة
النجاسة في الشريعة تقع على ثلاثة اقسام ازالة واحالة وهما معا ولكل قاعدة

من هذه القواعد

من هذه القواعد خاصية تمتاز بها اما الازالة فبالماء في الثوب ○
والجسد والمكان واما الاحالة ففي الخمر تصير خلا واما هما معا ففي الدباغ
فانه ازالة للفضلات المستخبثة بالدافع القابض الذي يوجب العصر
فيخرج ما في الجلود من ذلك واما الاحالة فلان الاصبغة للجلود تغيير عن هيئتها
الى هيئة اخرى اما الخواص فخاصية الازالة الماء الطهور والنية على الخلاف
ووصول الغسل الى حد ينفصل الماء غير متغير وان السبب الاستقذار ○
وخاصية الاحالة عدم الماء والنية والاستقذار فلا يحتاج للماء بل قد
يوجد مع عدمه وقد يلقى في الخمر ماء فيكون ذلك سببا لاحالتها للتخليل
غير ان الماء غير محتاج اليه فيها ويحتاج اليه في الازالة واما النية فمانعه
من تطهيرها على الخلاف في القصد الى تخليل الخمر والمذهب ان القصد
مانع وليس شرطا اجماعا وهو شرط في الازالة على الخلاف وحيث قال
الفقهاء في كتبهم النية شرط في ازالة النجاسة انما يريدون احد اقسامها
وهي الازالة ومن خواصها عدم الاستقذار بل سبب تنجيسها طلب ابعادها
فهذه ثلاث خواص للاحالة تمتاز بها على الازالة واما الصورة التي يجتمعان
فيها وهو الدباغ فمن خواصه عدم اشتراط الماء وعدم اشتراط النية
اجماعا وليس القصد مانعا اجماعا بخلاف الاحالة المنفردة والاستقذار
والاستخباث سبب التنجيس لاجل ما فيها من الازالة فخواصها ايضا

بلاثه فهذه خواص هذه القواعد الثلاث وبها يحصل الفرق بينها وقد وقع الفرق
في هذه القواعد الفرق بينها قاعدة تعرف بجمع وهو ان المعنى الواحد
يوجب الضدين المتنافيين وهذا النوع قليل في الشريعه وفيها مسايل احدها
هذه المسئله فان القصد مناسب للتطهير واشترطه من اشتراط المناسبه
في الازاله وجعله مانعاً في من الاحاله سداً للذريعه فانه اذا جوزنا القصد
للتخليل جوزنا ابقاها في الملك في ذلك الزمان وربما انبعثت الدواعي لشربها
فمنع من القصد لتخليلها سداً للذريعه فصار القصد يقتضي هاهنا المنع وفي
الازاله الاباحة في الصلاة بذلك الثوب المزال عنه النجاسه فقد ترتب على
المعنى الواحد الضدان وهما المنع والاباحه فناسب الضدين وهذا هو
المسمى عند الاصوليين بجمع الفرق اى جمع المفترقات من الاضداد المثال
الثاني بجمع الفرق قال العلما تصرفات السفيه ترد صوناً لماله
على مصالحه لئلا يضيع ماله بالتصرفات الرديه فصون ماله على مصالحه
هو سبب رد تصرفاته وتنفذ تصرفاته في الوصايا عند الموت صوناً
لماله فانا على مصالحه فانا لو رددنا وصاياه لاخذ ماله وارثه ولم
يحصل له من ماله مصلحه فصون ماله على مصلحة اقتضى رد تصرفاته حالة الحياه
وتنفذ تصرفاته حاله عند الممات فقد ناسب الوصف الواحد الضدين
المتنافيين وترتبا عليه في الشريعه وهذا هو جمع الفرق ايضاً لانه جمع المفترقات

من الاضداد المثال الثالث الجعاله مانعه من عقد البيع والاجارة
ونحوهما وهو شرط في الجعاله والمغارسه والقراض فلا يجوز الى يوم معلوم
لان المطلوب قد لا يحصل في ذلك الاجل فانتفت مصلحه هذه العقود ان
يكون الاجل مجهولا وكذلك لا يجوز ان يحدد لخياطه الثوب ونحوه من
الاجارات يوماً معلوماً لانه يوجب الغرر وتفويت المصلحه فيقتضي نفا
الاجل مجهولاً ان المثال الرابع الانوثه اقتضى ضعفها التاخر
عن الولايات واقتضى ضعفها ولايه الحضانه والتقدمه فيها على الذكور
فقد اقتضت الضدين كما اقتضت الجعاله المثال الخامس
قرابه رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتضى تعظيمها بذل المال للاقارب
والمبادرة الى سد الخلات في حقهم واقتضى منع المال منهم في الزكاه
فقد ترتب عليها البدل والمنع وهما ضدان وانما قلت هذه النظاير
لان الاصل في المناسب ان ينافي ضد ما ناسبه

الفرق الحادي والثلاثون

بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة ازالة النجاسه وذلك ان جماعة
من العلماء قالوا ازالة النجاسه رخصة بسبب ان السبب في تنجيس
الطاهر ملاقاته للنجس اجماعاً فاذا صببنا الما على النجاسه لنزيلها
من الابريق مثلاً فالجزء الواصل الى النجاسه المتصل بها تنجس بملاقاته

النجاسة كما تقدم حكاية الاجماع في القاعدة واذا تنجس الجزو الملاقي
للنجاسة نجس ذلك الجزو الذي يليه ونجس الجزو الثاني الثالث
والثالث الرابع الخامس وكذلك حتى ينجس الماء الذي في داخل الابريق
بل ينجس ما البحر المالح اذا وضعنا النجاسة في طرفه والسر في ذلك
ملاقاة النجس للطاهر وحيث قضا الشرع بان النجاسات تزول وان
الماء لم ينجس مطلقا كان ذلك على خلاف هذه القاعدة وكان رخصة من
صاحب الشرع وهذا كلام متين قوي لم ار احدا تعرض للجواب عنه
والجواب عنه ان ازالة النجاسة ليس من باب الرخص وذلك
ان الله تعالى لم يقض على الاعيان بانها نجسة ولا متنجسة لمجرد كونها
جواهر ولا اجساما اجماعا بل لاجل اعراض خاصة قامت بتلك الاجسام
من لون خاص وكيفية خاصة معلومة في العادة فاذا افقدت تلك
الكيفية وتلك الاعراض انتفا الحكم لانتفا موجبه وانتفا الحكم الشرعي
لانتفا سببه ليس من باب الرخص اجماعا وعلى هذه القاعدة يبطل
السوال بسبب انا نعلم بالضرورة ان الاعراض الخاصة والكيفية
الخاصة التي قضا صاحب الشرع لاجلها بالتنجيس ليسا موجدين
في جميع اجزا ما الابريق ولا في جميع اجزا ما البحر اذا وضعنا النجاسة
في طرفه بل الاجزا البعيدة من محل النجاسة ليس فيها شي من ذلك قطعا
فلا يكون

فلا يكون القضا بتطهير الاجزا المتصلة رخصة بل قضا بانتفا الحكم لانتفا سببه
وليس هو من باب الرخص فلذلك اذا اتوا الا الصب والغسل على الثوب
المتنجس فقطع بعدم تلك الصفات الموجبة لكون العين نجسة متنجسة
من حيث ان يزول حكم المتنجس لزوال سببه فما يزول وجوب الزكاة
لعدم النصاب ويزول وجوب الصوم في رمضان لزوال رمضان وغير
ذلك من الاحكام في الشريعة التي لا يسمى شي منها رخصة فلذلك ها هنا فظهر
انما قالوه من ان ازالة النجاسة من باب الرخص لا حقيقة له بل هو من باب العزايم
على وفق القواعد لا على خلافها

الفرق الثاني والثمانون

بين قاعدة ازالة الوضوء للجنابة بالنسبة الى النوم خاصة وبين قاعدة
ازالة الحدث عن الرجل خاصة بالنسبة الى الخف اعلم انه قد وقع في
مذهب مالك رحمه الله وفي غيره من المذاهب فتاوى مشكلة في الاحداث
واحكامها وقد ورد الحديث الصحيح في الجنب يريد النوم انه يتوضا للنوم
خاصة لا للصلاة ولا لغيرها فقال الفقها هذا وضوء يرفع حدث الجنابة
بالنسبة الى النوم خاصة فهذا حدث قد ارتفع بالنسبة الى شي خاص
وهذا وضوء لا يزيله الحدث الاصغر لانه لم يجعل رافعا للحدث الاصغر
وانما يزيله الحدث الاكبر وهو الجنابة فقط فهذه قاعدة مقررة في المذهب

ويلقون هذا الوضوء لغزاً على الطلبة فيقال هل تعلم وضوءاً لا يبطله البول
ونحوه فيشكل ذلك على المسئول ويريدون هذا الوضوء هذه قاعدة تقررت
ثم قالوا اذا غسل احدي رجليه وادخلها في الخف قبل غسل الاخرى هل
يجوز له ان يمسح على هذا الخف قولان مبنيان على ان الحدث هل يرتفع عن كل عضو
على حياله ام لا يرتفع الا بعد غسل الجميع فعلى القول الاول يجوز له المسح على
هذا الخف لانه لبسه بعد رفع الحدث عن محله وعلى الاخر لا يجوز له المسح للقول
فقيل لهم ان الحدث له معنيان احدهما الاسباب الموجبه له كالخارج من
السبيلين ونحوه فيقال احدث اذا وجد منه شي من ذلك وكذلك يقول
الفقها النوم هل هو حدث او سبب للحدث قولان والخارج من السبيلين
على وجه العادة حدث قول واحد وثانيهما المنع المترتب على هذه
الاسباب يسمى حدثاً وهو حكم شرعي يرجع الى التحريم الخاص بالاقدام على
الصلوات ونحوها فهذا المنع يسمى حدثاً ايضاً وهو الذي يقول الفقها فيه
ان المتطهر ينوي رفع الحدث اي ينوي بفعله ارتفاع ذلك المنع والمنع قابل
للرفع كما يرتفع تحريم الاجنبيه بالعقد عليها وتحريم المطلقه بالرجعة ٥
وتحريم الميتة بالاضطرار واما رفع تلك الفضلات الخارجة من السبيلين
بالوضوء فمتعذر بالضروره ولما اجتمع الناس على ان الحدث يرتفع بالطهاره
دل على انه المنع من الاقدام على الصلاة ومس المصحف ونحو ذلك فتحرر
حينيذ ان

حينيذ ان الحدث له معنيان الاسباب الموجبه والمنع المترتب عليها واذا
كان كذلك فقولهم ان الحدث يرتفع عن كل عضو على حياله مشكل بسبب
ان هذا المنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو فالمكلف الممنوع من الصلاة لا ان
العضو هو الممنوع من الصلاة والمنع في حق المكلف باق ولو غسل جميع
الاعضا الا لمعة واحدة فقولهم الحدث يرتفع عن العضو بانفراده غير
معقول وانما كان يعقل ان لو كان ذلك العضو ممنوعاً في نفسه من
الصلاة فاذن له وحده دون غيره من الاعضا فحينيذ نقول ان الحدث
ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكلف والمنع باق ولم يتعين حكم فالقول
بان الحدث يرتفع عن كل عضو غير معقول وتخرج مسئله الخف على
هذه القاعدة لا يصح فان قالوا الم لا يجوز ان يكون غسل الرجل يرفع المنع
عن المكلف باعتبار لبس الخف خاصة ويبقى ممنوعاً من الصلاة كما قلنا في
الوضوء يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة ويبقى المكلف ممنوعاً من الصلاة
فتكون هذه القاعدة مثل هذه القاعدة سوآ ويندفع الاشكال عن هذه
المقاله قلت هذا الجواب لا يصح لان قولهم الحدث يرفع عن عضو وحده
لم يخصصوا به الرجلين بل عموه في جميع الاعضا واتفقنا على ان غسل
الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف ولا غيره وكذلك اليدين والراس
لا يرفع الحدث باعتبار شي ولا المكلف يباح له به الصلاه وحده فصارت

هذه المقالة غير معقوله ولان الوضوء انما قلنا انه يرفع الجنابة باعتبار
النوم خاصة لورود النص فيه ورفع الحدث عن كل عضوٍ وحده ليس فيه
نص ولا قياس لان هذه الامور تعبدية وقد علل الوضوء هنالك
بامور كلها باطله والظاهر انه تعبد ومع التعبد لا يصح القياس
ولو صحت تلك المعاني فليست موجوده في كل عضو وحده فاين مسح
الراس وحده من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر ان القول
برفع الحدث عن كل عضو قول باطل وانما يصح ان لو ثبتت الاباحة
عقيبه لكن المنع باقٍ اجماعاً فالحدث باقٍ وينبغي ان يعلم من قولنا
ان الحدث يرتفع عن كل عضو وحده قول باطل وان القول بثبوت
الحدث في الاعضاء في كل عضو وحده ايضاً قول باطل لان الحدث هو
المنع الشرعي عن ملابسة الصلاة والعضو ليس ممنوعاً من الصلاة انما الممنوع
هو المكلف فلا معنى لثبوت المنع على العضو وهذا يوكد ان الحدث
لا يرتفع عن العضو وحده لان الارتفاع عنه فرع الثبوت فيه فما لا
منع فيه كيف يتصور رفع المنع منه وهذا ضروري وصح عندك
بطلان تلك المقالة برفع الحدث عن العضو وحده وانها مقالة باطله
قطعاً ويتضح لك ايضاً ان الوضوء انما رفع الجنابة هنالك باعتبار النوم
عن المكلف لا عن اعضاء الوضوء وتستفيد من هذا البحث ايضاً بطلان
قولهم ان

قولهم ان التيمم لا يرفع الحدث وهو عكس المقالة الاولى بسبب ان
الحدث هو المنع الشرعي من الصلاة وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف
وهو بالتيمم وقد ابيحت له الصلاة اجماعاً وارتفع المنع اجماعاً لانه لا منع
مع الاباحة فانهما ضدان والضدان لا يجتمعان واذا كانت الاباحة
ثابتة قطعاً والمنع مرتفع قطعاً كان التيمم رافعاً للحدث قطعاً فالقول بانه
لا يرفع الحدث باطل قطعاً فان قلت يدل على انه لا يرفع الحدث النص
والمعقول اما النص فقوله عليه السلام لحسان رضي الله عنه لما تيمم وصلى
بالناس اصليت باصحابك وانت جنب فسماه جنباً مع التيمم ولا يعني بعدم رفع
الحدث الا الجنابة ونحوها والمعقول فلانه يجب عليه استعمال الماء في
غسل الجنابة اذا وجد الماء ولو كان الحدث ارتفع لكانت الجنابة ارتفعت
بالتيمم ولما احتاج للغسل عند وجود الما وهذا ظاهر في بقا الحدث وصحت
القول به ثم هذه المقالة قال بها اكثر الفقهاء والقايلون بانه يرفع الحدث
قليل جدا والحق لا يفوت الجمهور غالباً قلت

الجواب

عن الاول ان قوله صلى الله عليه وسلم خرج مخرج الاستفهام لاستطلاع ما
عند المسؤول من الفقه في معنى التيمم وبما يجيب فيظهر فقهه لرسول الله
صلى الله عليه وسلم كما سال معاذاً لما بعثه الى اليمن بما تحكم فقال بكتاب الله
الحديث الى اخره لا انه عليه السلام اصدر هذا الكلام مصدر الخبر الجازم

حتى تلزم الحجة فيه ولو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب تاويله وحمله
على المجاز لان ما ذكرناه نكته عقلية قطعية فمتى عارضها نص وجب تاويله
هذا هو قاعدة تعارض القطعيات مع الالفاظ ن وعن الثانى ان وجوب
استعمال الماء عند وجوده ليس متفقا عليه قلنا منعه على ذلك القول
سلمناه لكنا نقول التيمم يرفع الحدث ارتفاعا مغيا باحد ثلاثه اشيا اما
طريان الحدث بان يطا امراته او يباشر حدثا من الاحداث او يفرغ من
الصلاه الواحده وتوابعها من النوافل فيصير محدثا حينئذ ممنوعا من الصلاه
او يجد الماء فيصير محدثا عند وجود الماء وكون الحكم يكون ثابتا الى احد غايات
كثيره او قليله امر معقول واما ثبوت المنع مع الاباحة واجتماع الضدين فغير
معقول واذا تعارض المستحيل والممكن وجب العدول الى القول بما هو ممكن
وقد رفع استعمال الماء الحدث الى غايه وهى طريان الحدث فجاز ان يرفع التيمم
الحدث الى غايات وكذلك نقول الاجنبيه ممنوعة محرمة والعقد عليها
رافع لهذا المنع المغيا مغيا بغايات احدها الطلاق وثانيها الحيض وثالثها
الصوم ورابعها الاحرام وخامسها الظهار فقد وجدنا المنع يرتفع ارتفاعا
مغيا بغايات فكذلك هنا يرتفع مغيا باحد ثلاث غايات وهذا امر معقول
وواقع فى الشريعه وما ذكرتموه مستحيل فاين احدهما من الاخر وعن الثالث
ان كون الجمهور على شى لا يقتضى القطع بصحته بل القطع انما يحصل بالاجماع
لان مجموع

اما

لان مجموع الامه معصوم جمهورهم فلا اما الظاهر ان الحق معهم والظاهر اذا
عارضه القطع قطعنا ببطلان ذلك الظهور وها هنا كذلك لان اجتماع الضدين
مستحيل مقطوع به فيندفع به الظهور الناشى عن قول الجمهور فظهر لك بهذه
المباحث بطلان هذين القولين وظهر الفرق بين قاعدة رفع الوضوء الجنابة
باعتبار النوم وقاعدة رفع غسل الرجل الحدث باعتبار لبس الخف ن ن

الفرق الثالث والثمانون

بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله او يكره
على الخلاف ن اعلم ان الماء المطلق هو الباقى على اصل خلقته او تغير بما هو
ضرورى له كالجارى على الكبريت وعن ما يلازم الماء فى مقره وكان الاصل
فى هذا القسم ان لا يسمى مطلقا لانه قد تقيد باضافه غير اضطر اليه لكن استثنى
للضرورة فجعل مطلقا توسعة على المكلف واختير هذا اللفظ لهذا الماء وهو
قولنا مطلق لان اللفظ تفرد فيه اذا عبر عنه فيقال ماء وشربت ماء
وهذا ماء وخلق الله الماء رحمه للعالمين ونحو ذلك من العبادات واما غيره
فلا يفرد اللفظ فيه بل يقال ماء الورد وماء الرياحين وماء البطيخ ونحو ذلك
فلا يذكر اللفظ الا مقيدا باضافه او معنى اخر واما فى هذا الماء فيقتصر على لفظ
مفرد مطلق غير مقيد وان وقعت الاضافه فيه كقولنا ماء البحر وماء البير
ونحوهما فهى غير محتاج اليها بخلاف ماء الورد ونحوه فلا بد من ذلك القيد

وتلك الاضافه فمن هاهنا حصل الفرق من جهة التعيين واللزوم وعدمه
اما جواز الاطلاق من حيث الجمله فمشترك فيه بين البابين بهذا هو
ضابط المطلق ن واما الما المستعمل فهو الذى اديت به طهارة وانفصل
عن الاعضا لان الما ما دام فى الاعضاء فلا خلاف انه طهور مطلق ما دام
مترددًا فاذا انفصل عن العضو اختلف فى بقايه صالحًا للتطهير ام لا
وهل هو نجس ام لا وهل نجس الثوب اذا اصابه ام لا فهذه اقوال الحنفيه
ولغيرها واختلف القايلون بخروجه عن صلاحيته للتطهير هل ذلك
معلل بازالة المانع او بانه اديت به قربة ويتخرج على القولين مسايل فان
قلت ان العلة ازالة المانع لم يندرج فى الماء المستعمل لغسل
فى المرة الثانية والثالثه فى الوضوء اذا نوى بالاولى الوجوب ولا الما المستعمل
فى تجديد الوضوء ونحو ذلك مما لا يزيل المانع ويندرج فيه الماء المستعمل فى
غسل الذميه لانه ازال المانع من الوطى وان قلنا بان سبب ذلك كونه ن
اديت به قربه اندرج فيه الما المستعمل فى المرة الثانيه والثالثه وفى تجديد
الوضوء ولا يندرج فيه الما المستعمل فى غسل الذميه لانه لم يحصل به قربه
على ما تقدم وللقايلين بالمنع الدال خروجه عن كونه صالحًا للتطهير مدارك
احسنها ان قوله تعالى وانزلنا من السماء وقوله تعالى ليطهركم به مطلق
فى التطهير لا عام فيه بل عام فى المطلقين فاذا قال السيد لعبيده اخرجت
هذا الثوب

هذا الثوب لا غطيكم به لا يدل على انه يغطيهم به مرةً ولا مرتين بل يدل
على اصل التغطيه فى جميعهم فاذا غطاهم به مرةً حصل موجب اللفظ ن
وكذلك هاهنا اذا تطهرنا بالماء مرةً حصل موجب اللفظ فبقيت
المرة الثانيه فيه غير منطوق بها فيبقى على الاصل غير معتبره فان الاصل
فى الاشيا عدم الاعتبار فى التطهير وغيره الا ما وردت الشريعه
به وهذا وجهٌ قوى حسن ومدركه جميل واحتجوا مع هذا الوجه
بقولهم انه ما اديت به عبادة فلا تودى به عبادة اخرى كالرقبة
فى العتق وبقولهم انه ما الذنوب فيكون نجسًا انما قلنا انه ما الذنوب لما
ورد فى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا توضا
المومن فغسل يديه خرجت الخطايا من انامله واذا مسح براسه خرجت
الخطايا من اطراف اذنيه الحديث فدل ذلك على ان هذا الما تخرج
معه الذنوب وانما قلنا اذا كان ما الذنوب يكون نجسًا لان الذنوب
ممنوع من ملابستها شرعًا والنجاسه هى منع شرعى فاذا حصل المنع حصلت
النجاسه ن **والجواب** عن الاول انكم تجوزون عتق الرقبة
الكافر فى الواجبات فلو اعتق عبدًا كافرًا ذميًا ثم خرج الى اهل الحرب ناقضًا
للعهد ثم غنمناه عاد رقيقًا وجاز عتقه فى الواجب مرة اخرى عندكم فما قلتم
عليه لا يتم على اصولكم سلمنا صحة القياس لكنه معارض بانه عين اديت

انظر حجة الحنفية على نجاسة الماء المستعمل فى الوضوء بانه ما الذنوب والجواب عنه



به عبادة فيجوز ان يودي به عبادة اخرى كالثوب في ستره الصلاة
واستقبال الكعبة وكذلك المال في الزكاة لو اشتراه ممن انتقل اليه
من اخذ الفقير ان تخرجه في الزكاة مرة اخرى وكذلك السيف في الجهاد جاز
يجاهد به مرارا والفرس وغيره من الات الحرب وكم من شي في الشريعه
تودي به العبادات مرارا كثيره يعارضكم به في هذا القياس وعن الثاني
ان الذنوب ليست اجراما توجب تنجيس الما والنجاسه في الشرع انما
تكون في الاجرام عند اتصافها باعراض اخرى وهذه ليست اجراما فلا
توجب التنجيس واما قولهم ان ملابسه الذنوب حرام فليس من هذا
القبيل وانما الذنوب التي تحرم ملابستها في الشريعه هي افعال خاصة للمكلف
اختياريه مكتسبه متعلقه باشيا مخصوصه واما هذه الذنوب فمعناها
استحقاق المواخذات وذلك حكم من الله تعالى لا فعل للمكلف ويتعلق بالله تعالى
ما تختص به لا اختيار للمكلف فيه ولا كسب حينيذ لا يوصف بتحريم ولا
تحليل فظهر ان هذا ايهام لا حقيقه له واحتجوا ايضا بان السلف كانوا
يباشرون الاسفار مع قله الما فيها ولم ينقل عن احد منهم انه جمع ما
طهارته ليستعمله بعد ذلك فكان ذلك اجماعا على ان الما المستعمل لا
يتطهر به **والجواب** عنه ان الغالب في ذلك الما
التغير لا سيما في زمن الصيف وشعث السفر فلا ينفصل الا متغيرا
بالاعراق

بالاعراق وغيرها والمتغير لا يصلح للتطهير انما النزاع في الما المستعمل
اذا لم يتغير اما هذا فمانع اخر عن كونه مستعملا فظهر الفرق بين الما
المستعمل والما المطلق

الفرق الرابع والثمانون

بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين قاعدة النجاسه
ترد على باطن الحيوان اعلم ان باطن الحيوان مشتمل على رطوبات
كالدم والمني والودي والوذي والبول وغير ذلك من الرطوبات وكذلك
اثقال الغذا والاخلاط الاربعه وهي الدم المقدم ذكره والصفرا والسودا
والبلغم وجميع ذلك في باطن الحيوان كله لا يقضى بنجاسته فمن حمل حيوانا
في صلاته لا تبطل صلاته فاذا انفصلت هذه الرطوبات والاثقال من باطن
الحيوان حينيذ يسال ان يقضى عليها بالنجاسه فالدم لم ار احدا قضى عليه
بالطهارة واما البول والعذره فهما نجسان من بني ادم ومن كل حيوان
محرم الاكل واما ما يوكل لحمه فهما منه عند مالك رحمه الله طاهران
وعند الشافعي رحمه الله نجسان ومن الحيوان المكروه الاكل قيل
مكروهان كاللحم وقيل نجسان تغليبا للاستقذار واما الدم والسودا
فهما عند المالكيه وغيرهم نجسان والصفرا عند المالكيه طاهران من
الادمي وغيره واما المني فنجس عند مالك طاهر عند الشافعي والمذي
نجس عندهما وكذلك الودي والمعدن طاهره عند مالك نجسه

عند الشافعي هذا حكم الحيوان وما في باطنه قبل انفصاله ○ واما ما
حصل في بطنه من خارج من النجاسات بعد ان قضي عليه بالتنجيس فهو
نجس فينجس ما ورد عليه من المعدة وغيرها فمن شرب خمرًا او اكل ميتة
او شرب بولا او غيره من الاعيان النجسة بطلت صلاته لانه ملابس
في صلاته ما قضي عليه بالنجاسة وقولنا ما في باطن الحيوان لا يقضى عليه
بشي انما يريد العلما بذلك الذي لم يقض عليه قبل ذلك بالتنجيس اما ما
قضي عليه بالتنجيس قبل ذلك فلا فرق بينه في ظاهر الجسد وفي باطنه
تبطل به الصلاة فان حدث عنه عرق تخلف في نجاسة ذلك العرق
بناء على الخلاف في رماد الميتة ونحوه من النجاسات التي طرات عليها
التغيرات والاستحالات فاذا صار غذآ وجزا من الاعضآ لحما ودمًا وعظمًا
وغيرها من الاعضآ فقد صار طاهرًا لبعد الاستحالة ولذلك نقول في البقرة
الجلالة وولد الشاة يشرب لبن خنزيرة ونحو ذلك اذا بعدت الاستحالة
طهرها ان الدم اذا صار منيًا ثم ادميا قضي بطهارته لبعد الاستحالة وما
طرح من الاغذية الطاهرة في معد الحيوان كان طاهرًا عند مالك رحمه
الله حتى تتغير الى صفة العذرة او تختلط بنجاسة من عرق ينشو في باطن
الجسد ونحوه وعند الشافعي رحمه الله كلما يصل الى المعدة ينجس بها لانها
عنده نجسة وعرض هاهنا فرع وهو جبن الروم فانهم يعملونه بالمنفحة
وهم لا يذكون

وهم لا يذكون بل المنفحة منفحة ميتة قالت المالكية المحققون هو نجس
لذلك وقال بعض الفقها هو طاهر لان المعدة طاهرة واللبن الذي يشربه
منها طاهر فيكون الجبن طاهرا وهذا ليس بجيد لان بالموت صار جرم المعدة
نجسًا فينجس اللبن الكاين فيه فيصير الجبن نجسًا والذي رايت عليه فتاوى
العلمآ في العصر تحريمه وتنجيسه بنآ على هذا اذا تقررت هذه المباحث
فيكون سر الفرق بين ما نشا في باطن الحيوان من النجاسات وبين ما ورد عليه
من النجاسات ان الذي نشا فيه اصل الطهارة فاستصحبت والوارد قد قضي
عليه بالنجاسة قبل ان يرد فكان الاصل فيه النجاسة فاستصحبت ○
فالاستصحاب الحكم فيهما اوجب الحكمين المختلفين ○ ○

○ الفرق الخامس والثمانون

بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب وبين قاعدة المندوب
الذي يقدم على الواجب ○ اعلم ان الجادة والغالب ان الواجب يكون
افضل من المندوب واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن
الله تعالى ما تقرب الي عبد بمثل ادآ ما افترضت عليه ولا يزال
العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها الحديث في مسلم
وغيره فصرح الحديث بان الواجب افضل من غيره ومتى تعارض الواجب

انظر قوله صلى الله عليه [وسلم] ما تقرب الي العبد بمثل اداء ما افترضت عليه الخ

والمندوب قدم الواجب على المندوب وباعتبار هذه القاعدة ورد سؤال
مشكل وهو ان السنه وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام والمطر والطين
وهذا الجمع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك ان الجماعه يلحقهم
ضرر بخروجهم من المسجد الى بيوتهم وعودهم لصلاه العشا وكذلك اذا
قيل لهم اقيموا في المسجد حتى يدخل وقت العشا فيصلوها وهذا الضرر
يندفع باحد امرين اما بتفويت فضيلة الجماعة بان يخرجوا الان ويصلوا
في بيوتهم افذاذا واما بان يصلوا الان صلاتين على سبيل الجمع
فتفوت مصلحة الوقت وتاخير الصلاة الى وقتها واجب فضاع الواجب
بالجمع ولو حفظ هذا الواجب لضاع المندوب الذي هو فضيلة الجماعة
فقد تعارض مندوب وواجب في رفع هذه الضرورة عن المكلف فقدم
المندوب على الواجب فحصل وترك الواجب يذهب وهو خلاف
القاعدة والمعهود في الشرع دفع الضرورة بترك الواجب اذا تعين
طريقا لدفع الضرر كالفطر في رمضان وترك ركعتين من الصلاة لدفع
ضرورة السفر وكذلك يرتكب المحرم لدفع الضرر كالميته تؤكل
لدفع ضرر التلف وتساغ الغصه بشرب الخمر كذلك وذلك كله
لتعين الواجب او المحرم طريقا لدفع الضرر اما اذا امكن تحصيل الواجب
او درء المحرم مع دفع الضرر بان يندفع بطريق اخرى من المندوبات
او المكروهات

المكروهات فلا يرتكب ترك الواجب ولا فعل المحرم وكذلك لا يترك
الغسل بالماء ولا القيام في الصلاه ولا السجود لدفع ضرر الالم والمرض
الا بتعينه طريقا لدفع ذلك الضرر وهذا كله قياس مطرد وقد خولف
هذا القياس بالجمع المتقدم ذكره وترك الواجب وحصل المندوب في
دفع الضرر وكذلك الجمع بعرفه ترك فيه واجبان احدهما تاخير الصلاة
لوقتها وهي العصر فتقدم وتصلى مع الظهر مع امكان الجمع بين تحصيل مصلحة
الوقت ودفع الضرر وثانيهما ترك الجمعه اذا جاءت يوم عرفه وتصلى
الظهر فترك الواجب ايضا لا لدفع الضرر لانه يندفع بالجمع بين العصر
والجمعة كما يندفع بالجمع بين الظهر والعصر وكذلك لما حج هارون الرشيد
ومعه ابو يوسف اجتمعوا بمالك في المدينه على ساكنها افضل الصلاة والسلام
وقع البحث في ذلك فقال ابو يوسف اذا اجتمع الجمعة والظهر يوم عرفه
قدمت الجمعة لانها افضل وواجبه قبل الظهر مع الامكان فقال له
مالك ان ذلك خلاف السنه فقال له ابو يوسف من اين لك ان ذلك
خلاف السنه فان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالناس ركعتين
قبلها خطبه وهذه هي صلاه الجمعه فقال له مالك رحمه الله جهر فيهما
او اسر فسكت ابو يوسف فظهرت الحجة لمالك عليهم بسبب الاسرار
لان الجمعة جهريه فلما صلى عليه السلام ركعتين سرا دل ذلك على انه

على حكاية ما كان مع ابي يوسف في عام حجة هارون الرشيد

صلى الظهر سفريا وترك الجمعه والخطبه ليوم عرفه لا ليوم الجمعة لان
عرفه لها خطبة لتعليم الناس مناسك الحج كانت يوم الجمعة ام لا ن
والجواب عن الجمع وترك الجمعة بعرفة ايسر من الجواب عن
الجمع ليلة المطر ن اما الجواب عن عرفه اما ترك الجمعة فلان الغالب على
الحجيج السفر وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر تبعا للغالب
فيمن هو مقيم بعرفه او منزله قريب من عرفه فترك الجمعة على هذا التقدير
ليس تركا للواجب ن واما ترك تاخير الصلاة الى وقتها وهى العصر
فلضرورة الحاج فى ذلك اليوم للاقبال على الدعا والابتهال والتقرب
اللايق بيوم عرفه وهو يوم لا يكاد يحصل فى العمر الا مرة بعد ظنك
الاسفار وقطع البرارى والقفار وانفاق الاموال من الاقطار البعيده
والاوطان النايية فناسب ان يقدم هذا على مصلحة وقت العصر يكون
هذا ضررا يوجب التقديم كما يوجب فوات الرفاق لان الانسان التقدم
فى حق المسافر للجمع بين الصلاتين بل هذا اعظم من فوات الرفاق لان
الانسان يمكنه ان لا يسافر او يسافر مع رفقة موافقين على النزول ن
اوقات الصلوات فهو ضرر يمكن التحرز عنه من حيث الجمله اما مصالح
الحج فامر لازم للعبد لا خروج له عنها ولا يمكن العدول عنها الى غيرها
فهذا جواب يمكن ان يقال فى جمع عرفه دون جمع ليله المطر واما

جمع المسافر

جمع المسافر والمريض اذا خاف الغلبه على عقله اخر الوقت فهو ن
متعين لدفع الضرر بخلاف جمع المطر لم يتعين ترك الواجب لدفع الضرر ولو
لم يتعين جمع المسافر والمريض ضاع الواجب اخر الوقت وهو الصلاة
الاخيره بغيبه العقل وضرورة المرض او دخل الضرر بفوات الزمان
والجمع ليله المطر لو ترك انما كان يفوت المندوب الذى هو الجماعه واما
الصلوات فيصلى على افضل الاحوال فى البيوت عند دخول الاوقات
فهذا ه جواب جميع ما يختص بهذا السوال القوى ن **والجواب**
عنه اذا حصل يقوى جواب يوم عرفه فنشرع فى الجواب عنه فانه من
الاسوله المشكله فنقول ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحه
الواجب وهذا هو الغالب فان اوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة او
الراجحه ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة او الراجحه حتى يكون ادنى
المصالح يترتب عليه الندب والثواب ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم
رتبته حتى يكون اعلى رتب المندوبات يليه ادنى رتب الواجبات
وادنى رتب المفاسد يترتب عليها ادنى رتب المكروهات ثم تترقى
المفاسد والكراهة فى العظم حتى يكون اعلى رتب المكروهات يليه ادنى رتب
المحرمات هذا هو القاعدة العامة ثم انه قد وجد فى الشريعه مندوبات
افضل من الواجبات فثوابها اعظم من ثواب الواجبات وذلك يدل على

ان مصالحها اعظم من مصالح الواجبات لان الاصل في كثرة الثواب وقلته
كثرة المصالح وقلتها الا ترى ان ثواب التصدق بدينار اعظم من ثواب
التصدق بدرهم لانه اعظم مصلحة وسد خلة الولي الصالح اعظم من سد
خلة الفاسق الطالح لان مصلحة بقا الولي والعالم في الوجود لنفسه
وللخلق اعظم من مصلحة الفاسق وعلى هذا القانون هذا هو القاعدة
العامة في الغالب موارد الشريعة مع انه قد وقع في الشريعة مواضع
مستوية في المصلحة واحدها اكثر ثوابا كقراة الفاتحة داخل الصلاة
اكثر ثوابا من قراتها خارج الصلاة لوجوبها داخل الصلاة وشاة الزكاة
الواجبة اعظم ثوابا من شاة صدقة التطوع مع مساواتها لنفسها ودينار
الزكاة اكثر ثوابا من دينار صدقة التطوع وهو في الشريعة قليل ولله
تعالى ان يفضل احد المتساويين على الاخر بارادته مع انه يجوز ان يكون في
احد هذين المتساويين مصلحة لم يطلع عليها احد بسبب قصد الوجوب
فيه او وقوعه في خير الواجب اذا ظهر ان كثرة الثواب تدل على كثرة
المصلحة غالبا او مطلقا فاذكر من المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات
سبع صور **الصورة** الاولى انظار المعسر بالدين واجب وابراوه
منه مندوب اليه وهو اعظم اجرا من الانظار لقوله تعالى وان تصدقوا
خير لكم فجعله افضل من الانظار لقوله تعا وسبب ذلك ان مصلحته اعظم
لاشتماله

لاشتماله على الواجب الذي هو الانظار فمن ابرى مما عليه فقد حصل له
الانظار وهو عدم المطالبة في الحال **الصورة** الثانية صلاة الجماعة
تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة اي بسبع وعشرين مثوبة مثل مثوبة
صلاة المنفرد كذلك اخرجه مسلم في صحيحه وهذه السبع وعشرون
مثوبة هي مضافة لوضع صلاة الجماعة خاصة الا ترى ان من صلى وحده ثم اعاد
في جماعة حصلت له مع ان الاعادة في جماعة غير واجبة عليه فصار وصف
الجماعة المندوب اكثر ثوابا من ثواب الصلاة الواجبة فهو مندوب فضل
واجبا فدل ذلك على ان مصلحته عند الله اكثر من مصلحة الواجب ن
الصورة الثالثة الصلاة في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من مسجدي
الف صلاة في غيره الا المسجد الحرام كما جا في الحديث الصحيح ومعناه ان مثوبة
الصلاة فيه اعظم من مثوبة الصلاة في غيره بالف مثوبة مع ان الصلاة فيه
غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب الذي هو الصلاة في مسجده صلى هذا
الله عليه وسلم الواجب الذي هو اصل الصلاة وذلك يدل على ان الصلاة في المكان
اعظم مصلحة عند الله تعالى وان كنا لا نعلم ذلك ن **الصورة** الرابعة
الصلاة في المسجد الحرام افضل من الف صلاة ومائة صلاة في غيره كما اخرجه الثقا ت
ابن الزبير عبد البر وغيره مع ان الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب
الواجب الذي هو اصل الصلاة من حيث هي صلاة ن **الصورة**

الخامسة ن الصّلاة فى البيت المقدس بخمس مائة صلاة مع ان الصّلاة فيه غير
واجبه فقد فضل المندوب على الواجب الذى هو اصل الصّلاة ن ن
الصّورة السادسة روى ان صلاة بسواك خير من سبعين صلاة
بغير سواك مع ان وصف السّواك مندوب ليس بواجب فقد فضل المندوب
الواجب الذى هو اصل الصّلاة ويوكد ذلك قوله عليه السّلام فى الحديث
الاخر لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسّواك عند كل صلاة قال بعض
العلما هذا يدل على ان مصلحته يصلح للايجاب ولكن ترك الايجاب رفقًا
بالعباد ن **الصّورة السّابعة** الخشوع فى الصّلاة مندوب اليه
لا ياثم تاركه فهو غير واجب مع انه قد ورد فى الصّحيح قوله عليه السّلام اذا
نودي للصّلاة فلا تاتوها وانتم تسعون واتوها وعليكم السّكينه والوقار
فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا ويروى وما فاتكم فاقضوا قال بعض
العلما انما امروا بعدم الافراط فى السّعى لانه اذا اقدم على الصّلاة عقيب شدة
السّعى يكون عنده انبهار وقلق يمنعه من الخشوع اللايق بالصّلاة فامره عليه
السّلام بالسّكينه والوقار واجتناب ما يودى الى فوات الخشوع وان فاتته
الجمعات والجماعات وذلك يدل على ان مصلحة الخشوع اعظم من مصلحه وصف
الجمعة والجماعه مع ان الجمعه واجبه فقد فضل المندوب الواجب فى هذه الصّور
وهى على خلاف القاعدة العامة التى تقدم تقريرها التى تشهد لها الحديث فى
قوله تعالى

الصور من هذا كثير جدا كما في سنن ابي داود رجل صلى صلاة من الاجر ما تم ركوعها وسجودها كان له كحسن صلاة وغير ذلك وكثير ليس فيه تفضيل نفل بمجرد على فرض وانما هو من باب اخر وهو تفضيل فرض بصفة على فرض خال من تلك الصفة وهذا ظاهر بين واما صورة الانتظار فهي تتضمن الفرض زيادة فهي من فعل الفرض مع زيادة حيث رجعت الى المعنى المذكور والله اعلم لصبيه عفا الله عنه

قوله تعالى ما تقرب الى عبد بمثل ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الى
بالنوافل حتى احبه الحديث فاذا تقرر هذا وظهر ان بعض المندوبات
قد يفضل الواجبات فى المصلحه فنقول انا حيث قلنا ان الواجب يقدم
على المندوب والمندوب لا يقدم على الواجب حيث كانت مصلحه
الواجب اعظم من مصلحه المندوب اما اذا كانت مصلحه المندوب
اعظم فانا نقدم المندوب على الواجب كما تقدم فى الخشوع وغيره ن
فاذا وجدنا الشرع قدم مندوبًا على واجب فان علمنا ان مصلحه ذلك
المندوب اكثر فلا كلام حينئذٍ وان لم نعلمها استدللنا بالاثر على
المؤثر وقلنا ما قدّم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب
الا ومصلحته اعظم من مصلحه الواجب لانا استقرينا الشرايع فوجدناها
مصالح على وجه التفضيل من الله تعالى ولذلك قال ابن عباس رضى
الله عنهما اذا سمعتم ندا الله تعالى فاستمعوا فانه اما يامركم بخير او
ينهاكم عن ضير بحيث لم نعلم ذلك قلنا هو كذلك طردًا لقاعدة الشرع
فى رعاية المصالح ولما وردت السّنه الصحيحه بالجمع بين الصلاتين
وقدم فيه المندوب الذى هو وصف الجماعة على الواجب الذى هو
الوقت قلنا هذا المندوب اعظم مصلحة من ذلك الواجب او مساوٍ
للواجب لتخيير الشرع بينهما وجعل له اختيار احدهما فاندفع السّوال

نحو هذا عن ابن مسعود لا عن ابن عباس ولا ذكر قاله ابن عطيه اسنده عن ابن مسعود ابن ابي حاتم فى تفسيره

حينئذٍ

الفرق السادس والثمانون

بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه والعقاب ن اعلم ان الاصل في كثرة الثواب وقلته والعقاب وقلته ان يتبعا كثرة المصلحة في الفعل وقلتها كتفضيل التصدق بالدينار على التصدق بالدرهم وانقاذ الغريق من بني ادم مع انقاذ الغريق من الحيوان البهيم ن واثم الاذية في الاعراض والنفوس اعظم من اثم الاذية في الاموال وهذا هو غالب في الشريعة وقد تستوي الفعلات في المصلحة والمفسدة من كل وجه ويوجب الله تعالى احدهما دون الاخر كتكبيرة الاحرام مع غيرها من التكبيرات وسجدة التلاوة مع سجدة الصلاة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة وكذلك الركوع فيهما بل قد تنزل هذه القاعدة وتنعكس بان يصير الاقل اكثر ثوابا كتفضيل القصر على الاتمام مع اشتمال الاتمام على مزيد الخضوع والاجلال وانواع التقريب وكتفضيل الصبح على ساير الصلوات عند مالك بناء على انها الصلاة الوسطى وكتفضيل العصر على راي ابي حنيفة مع تقصير القراءة فيها بالنسبة الى الظهر وكالحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل الوزغة في الضربة الاولى فله مائة حسنة ومن قتلها في الثانية فله سبعون حسنة فكلما كثر الفعل كان الثواب اقل وسبب ذلك ان

تكرر الفعل

تكرر الفعل والضربات في القتل يدل على قلة اهتمام الفاعل بامر صاحب الشرع اذ لو قوي عزمه واشتدت حميته لقتلها في الضربة الاولى فانه حيوان لطيف لا يحتاج الى كبير مؤنة في الضرب فحيث لم يقتلها في الضربة الاولى دل ذلك على ضعف عزمه فلذلك نقص اجره عن المائة الى السبعين والاصل هو ما تقدم ان قاعدة كثرة الثواب كثرة الفعل وقاعدة قلة الثواب قلة الفعل فان كثرة الافعال في القربات تستلزم كثرة المصالح غالبا ولله تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا راد لحكمه ولا معقب لصنعه

الفرق السابع والثمانون

بين قاعدة ما يثبت في الذمم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها ن اعلم ان المعينات المشخصات في الخارج المرئية في الحس لا تثبت في الذمم ولذلك ان من اشترى سلعة معينة فاستحقت انفسخ العقد ولو ورد العقد على ما في الذمة كما في السلم فاعطاه ذلك وعينه فظهر ذلك المعين مستحقا رجع الى غيره لانه تبينا ان ما في الذمة لم يخرج منها وكذلك اذا استاجر دابة معينة للحمل او غيره فاستحقت او ماتت انفسخ العقد ولو استاجر منه على هذا المتاع من غير تعيين دابة او على ان يركبه الى مكة من غير تعيين مركوب معين فعين له لجميع ذلك دابة للحمل او للركوب فعطبت او استحقت رجع فطالبه بغيرها لان المعقود عليه غير معين

في الذمة يجب عليه عليه الخروج عنه ببدل معين شا ويظهر انه كذلك
في قاعدة اخرى فان المطلوب متى كان في الذمة كان لمن هو عليه ان يتخير
بين الامثال ويعطي اي مثل شا ولو عقد على معين من تلك الامثال
لم يكن له الانتقال عنه الى غيره فلو اكال رطل زيت من خابية وعقد
عليه لم يكن له ان يعطي غيره من الخابية وكذلك اذا افرد صبرة صيعانا
فعقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه الى غيره من تلك الامثال
ولو كان في الذمة لكان له الخروج عنه باي مثل شا من تلك الامثال
فهذا ايضا يوضح لك ان المعينات لا تثبت في الذمم وان ما في الذمم لا يكون
معينا بل يتعلق الحكم فيه بالامور الكليه والاجناس المشتركه فيقبل ما
تعين منه البدل والمعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال وهذا الفرق
بين هاتين القاعدتين يظهر اثره في المعاملات والصلوات والزكوات
فلا ينتقل الادا الى الذمة الا اذا خرج وقته لانه معين بوقته
والقضا ليس له وقت معين فتغير حكمه بخروجه فهو في الذمة والقاعدة
ان من شرط الانتقال الى الذمة تعذر المعين كالزكاة مثلا ما دامت معينه
بوجود نصابها لا يكون في الذمة واذا تلف النصاب بعذر لا يضمن نصيب
الفقرا ولا ينتقل الواجب الى الذمه وكذلك الصلاة اذا تعذر فيها الادا
بخروج وقتها لعذر لا يجب القضا وان خرج لغير عذر ترتب في الذمه
ووجب القضا

ووجب القضا ولا يعتبر في القضا التمكن من الايقاع اول الوقت خلافا للشافعي
رحمه الله تعالى كما لا يعتبر في ضمان الزكاة تاخر الجايحة عن الزرع او الثمرة
بعد زمن الوجوب وكما لو باع صاعا من صبرة وتمكن من كيله ثم تلفت الصبرة
من غير البايع فانه لا يخاطب بالتوفيه من جهة اخرى ولا ينتقل الصاع الى
الذمة ولذلك اجمعنا في المسافر يقيم والمقيم يسافر على اعتبار اخر
الوقت وهذا الفرق قد خالفناه ايها المالكيه في صورتين احداهما
في النقدين عندنا لا يتعين بالتعيين انما يقع المعامله بهما على الذمم وان
عينت الا ان يختص بامر يتعلق به العوض كشبهه في احدهما او سكه رايجه
دون النقد الاخر ولو غصب غاصب دينارا معينا فله ان يعطي غيره
مثله في الحال ويمنع ربه من اخذ ذلك المعين المغصوب وعلل ذلك
اصحابنا فان خصوصات الدنانير والدراهم لا يتعلق بها الاغراض
فسقط اعتبارها في نظر الشرع فان صاحب الشرع انما يعتبر ما
فيه نظر صحيح ولزمهم على ذلك سوالان احدهما انه يلزم ان اعيان الدراهم
والدنانير لا تملك ايضا لاجل ان للغاصب المنع من العين وكذلك المشتري
في العقود ولو كانت الخصوصات مملوكه لكان لصاحب الشرع المعين
المطالبه بملكه واخذ العين من الغاصب والمشتري فلا يكون المملوك
عندهم الا الجنس الكلي دون الشخص ومتى تشخص من الجنس شي لا

يملك خصوصه البتة وهو امر شنيع وثانيها انا اتفقنا على ان الصيعان
المستوية والارطال المستويه من الزيت تملك اعيانها وانها تتعين
بالتعيين مع ان الاغراض مستويه في تلك الافراد فهي نقض عليهم ولهم

الجواب عن الاول بالتزامه والشناعة لا عبرة بها من غير
دليل شرعي وقد تمسكوا بدليل صحيح وهو ان الشرع لا يعتبر ما لا غرض
فيه وهذا كلام حق وعن الثاني بالفرق بين النقدين وغيرهما فانهما وسايل منع انه لا غرض فيه
لتحصيل الاغراض من السلع والمقاصد انما هو السلع واذا كانت السلع
مقاصد وقعت المشاحات في تعيينها بخلاف الوسايل اجتمع فيها خصلتان منع اعتبار تساوي الاغراض في ذكر الوسايل والمقاصد وهنا طرد لا عبرة به فلم يندفع النقض
احداهما انها وسايل والثاني عدم تعلق الاغراض بخلاف المقاصد فيها
خصلة واحدة فظهر الفرق واندفع النقض **الصورة**

الثانيه التي خالف فيها المالكيه الفرق اذا كان له دين على رجل
فاخذ فيه منه ما يتاخر قبضه كدار يسكنها وثمرة يتاخر جدادها وعبد
يستخدمه ونحو ذلك قال ابن القاسم لا يجوز ذلك لانه فسخ
دين في دين لان هذه الامور لما كان يتاخر قبضها اشبهت الدين
وفيها مفسدة الدين من جهة ان فيها المطالبه وقال اشهب
يجوز ذلك وليس هذا فسخ دين في دين بل دين في معين وعلى هذا
المذهب يطرد الفرق وانما تحقق مخالفته في القول الاول

الفرق الثامن

الفرق الثامن والثمانون

بين قاعدة وجود السبب الشرعي وقاعدة سالما عن المعارض من غير تخيير
فيترتب عليه مسببه وبين قاعدة وجوب السبب الشرعي سالما عن المعارض
مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه ولم يمتاز احدهما على الاخر الا بالتخيير
وعدمه مع اشتراكهما في الوجود والسالمه عن المعارض وهذا الفرق بين
هاتين القاعدتين فيه صعوبه وغموض ويظهر لك الغموض والصعوبه بما ورد
على المالكيه لما خالفوا الشافعيه فقالوا المعتبر من الاوقات في اواخرها
دون اوايلها فان وجد العذر المسقط للصلاة اخر الوقت سقطت
الصلاه التي لم تكن فعلت قبل طريان العذر لا عبرة بما وجد من الوقت
في اوله او اوسطه سالما عن العذر وكذلك اذا ذهب العذر اخر
الوقت فطهرت الحايض حينئذ وجبت الصلاه ولا عبره بوجود العذر
اول الوقت او وسطه والشافعيه سلموا القسم
الثاني وانما نازعوا في الاول فقالوا اجمعتم معنا على ان الوجوب في الصلاة وجوب
موسع متعلق بالقدر المشترك بين اجزا القامه واذا وجد اول الوقت فقد
وجد القدر المشترك في ضمنه وهو متعلق الوجوب وسببه فاذا لم يكن
عذر في اول الوقت كالحيض وغيره وقد وجد السبب الموجب
للصلاة اول الوقت سالما عن المعارض فيترتب عليه الوجوب فاذا حاضت

بعد

بعد ذلك حاضت ترتب الوجوب عليها فتقضي بعد زوال العذر وانقضا
مدة الحيض في طريان وانتم اذا قلتم لا يجب عليها بذلك شي بل انما يعتبر
اخره في طريان العذر وزواله فهذا من مالك رحمه الله يقتضي انه يعتقد
ان الوجوب متعلق باخر الوقت كما قاله الحنفيه والمالكيه لا يساعد
على ذلك فبقي مذهب مالك رحمه الله مشكلا جدا اما مذهب
الشافعي رحمه الله في اعتباره السبب الموجب السالم عن المعارض
فهو القياس وجرا على اصله في الوجوب الموسع اما مالك فلا ن ن

والجواب عن هذا السوال مبني على معرفه الفرق بين
هاتين القاعدتين وذلك ان السبب السالم عن المعارض اذا لم يكن فيه تخيير
هو الذي يلزم فيه ما قاله الشافعي اما مع التخيير فلا بسبب مما نذكره من
الفرق ونوضحه بذكر نظاير في الشريعه احدها انه اذا باع صاعا من صبره
فله بيع بقيه الصيعان وهبتها من غير المشتري فلو فعل ذلك وبقي صاع
فتلف بافة سماويه انفسخ العقد ولم ينتقل الصاع الى الذمة كما لو تلفت
الصبره كلها بافة سماويه والسبب في ذلك ان العقد تعلق بالقدر المشترك
بين صيعان الصبرة وهو مطلق الصاع فتصرف بمقتضى التخيير فيما عدا
الصاع الواحد وانت الجايحه على ذلك الصاع فكان التخيير في غيره مع
الافه فيه كالافه في الجميع كذلك اجزا الوقت كالصيعان تجب منها

واحد فقط

واحد فقط فاذا انصرفت المراة في ضياع ما على الاخر منها بلا اتلاف
ثم طرا العذر في اخرها فان ذلك مقام وجود العذر في جميعها ولو
وجد العذر في جميعها سقطت الصلاة وكذلك اذا وجد ما يقوم مقامه
وهو التخيير مع العذر في الاخير وبالتخيير حصل الفرق بين سبب
الوجوب الذي هو القدر المشترك بين اجزا القامه فاذا وجدا ولا
سالما عن المعارض واتلفه المكلف بالضياع لا يقضي الصلاه وبين رويه
الهلال فانه سبب للوجوب فاذا وجد سالما عن المعارض ترتب عليه الوجوب
والسر في ذلك التخيير وعدمه ولولا التخيير لكان للمشتري في الصيعان
ان يقول اقتضى مطلق الصاع وقد وجد في صاع من الصيعان التي تعديت
عليها ايها البايع ومن تعدى على المبيع ضمنه فيلزمك ايها البايع الضمان
ولما كان من حجته ان يقول ان تسلطي بالتخيير بين صيعان الصبرة في
توفيته ينفي عني العدوان فيما تصرفت فيه فلا اضمن كان للمراة ايضا
ان تقول تسلطي على اول الوقت بالتخيير بين اجزا القامه في ايقاع
الصلاه ينفي عني وجوب الصلاة فاني جعل لي ان اوخر واعين المشترك
في الجزو الاخير فلما عينته تلف بالحيض كما تلف الصاع بالتلف وما
سر ذلك الا التخيير ن وثانيها لو وجب عليه عتق رقبه
في الكفارة وعنده رقاب فله ان يتصرف فيما عدا الواحد بالعتق وغيره

فاذا فعل ذلك ولم يبق الا رقبه واحده فمانت او تعيبت سقط عنه الامر
بالعتق وجاز له الانتقال للصيام ولا نقول تعينت عليه رقبه في ذمته
ولا بد منها بل سقط التكليف بالرقبه بالكليه فيكون التخيير مع الاتفه في
الاخير يقوم مقام حصول الافه في جميع الرقاب ابتدا ن وثالثها
لو كان عنده عدة ثياب للسترة في الصلاه فله ان يتصرف فيما عدا
الواحد منها فاذا وهب او باع وخلا واحدا فطرات عليه الافه المانعه
له من ان يصلي به فله ان يصلي عريانا من غير اثم كما لو طرات الافه على جميع
الثياب وكما تقدم في العتق له الصيام من غير اثم ويسقط التكليف بالكليه
فظهر ان التصرف بالتخيير مع العذر في الاخير يقوم العذر في الجميع
فكذلك اجزا الوقت ن ورابعها لو كان عنده قدر كفايته من
الما لطهارته مرارا فالواجب عليه القدر المشترك بين تلك المقادير
كما تقدم ان الواجب القدر المشترك بين المقدر من الرقاب والثياب فله
هبة ما عدا كفايته فاذا تصرف فيه بالهبه بمقتضى التخيير ثم تلف الما
الاخير الذي استبقاه سقط التكليف بالوضو بالكليه من غير اثم
وقام مقام التصرف بالتخيير مع الافه في الاخير مقام العدم في
الجميع في عدم الاثم وسقوط التكليف كذلك يقوم التصرف في الاوقات
الاول بالتخيير مع حصول العذر في جميعها ن وخامسها لو كان

الاخير قام مقام حصول العذر

عنده صيعان

عنده صيعان من الطعام لزكاة الفطر فان الواجب عليه القدر
المشترك بينهما وهو مطلق الصاع وهو مخير بينها فله التصرف فيما
عدا الصاع الواحد فاذا باعه او وهبه وترك صاعا واحدا فلم
يتمكن من اخراجه حتى تلف بغير سبب من قبله فانه يسقط عنه زكاة
الفطر اذا قلنا بانها يجب وجوبا موسعا من غروب الشمس من رمضان
الى غروبها من يوم الفطر واشبه من جاءه وقت الوجوب وليس عنده
شي من الطعام البته وبالجمله اذا استقريت الشريعه تجد فيها صورا
كثيره الخطاب فيها متعلق بالقدر المشترك بين افراد ذلك الجنس
ويقوم التخيير بين تلك الافراد والتصرف في البعض بالاتلاف بمقتضى
التخيير مقام التلف في الجميع ولذلك صورة النزاع فعلم بهذه النظاير
ان الفرق في الشرع واقع بين وجود السبب سالما عن المعارض مع
عدم التخيير فلا يعتقد ان سبب الوجوب متى وجد سالما عن المعارض
ترتب عليه الوجوب بل ذلك مشروط بعدم التخيير بين افراده كما قلنا في
رويه الهلال وغيره وظهر انه لا فرق بين قيام المعارض في جميع صور
السبب وبين قيامه في بعض صوره اذا كان التخيير في البعض الاخر فتامل
هذا الفرق فهو دقيق وهو عمدة المذهب في هذا الموضع ن ن

الفرق التاسع والثمانون

بين قاعدة استلزام ايجاب المجموع لوجوب كل واحد من اجزايه
وبين قاعدة الامر الاول لا يوجب القضا وان كان الفعل في القضا
جزو الواجب الاول والجزو الاخر خصوص الوقت هاتان
القاعدتان ملتبستان جدا بسبب ان الامر بالعبادة في وقت معين
امر بالعباده وبكونها في وقت معين فهو امر بمجموع الفعل وتخصيصه
بالزمان فاذا ذهب احد الجزوين وهو تخصيصه بعين ذلك
الزمان ينبغي ان يبقى الفعل واجبا بالامر الاول لان القاعدة ان
ايجاب المركب يقتضي ايجاب مفرداته فلا بد من الفرق بين هذه
القاعدة وقاعدة ان الامر الاول لا يقتضي القضا فانه المشهور من
مذاهب العلما وسر الفرق بين القاعدتين بعد اشتراكهما في ان
الامر مركب فيهما ان تخصيص صاحب الشرع بعض الاوقات بافعال
معينه دون بقيه الاوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت
المعين بمصلحه لا توجد في غير ذلك الوقت ولولا ذلك لكان الفعل
لكان الفعل عاما في جميع الاوقات ولا بد لما بعد الزوال من
معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجودا اطردا لقاعدة
صاحب الشرع في رعايه المصالح وهكذا كل تعبدي معناه ان فيه
معنى لم نعلمه لا انه ليس فيه معنى واذا كانت الاوقات المعينه
انما خصصت

انما خصصه بالعباده لاجل مصالح فيها دون غيرها كان مقتضى
هذا الدليل ان لا يشرع الفعل في غيرها لعدم المصلحه في غير ذلك
الوقت لان الامر الاول دل بالالتزام على عدم المصلحه بدليل
التخصيص فاذا لم يوجد امر دال على القضا قلنا الاصل عدم
مصلحه الفعل في غير الوقت الذي عين له ومع الاصل لفظ
التخصيص يدل على عدمه فلا يفعل تلك العباده البته فان
ورد الامر بالقضا دل الامر الثاني على انما بعد ذلك الوقت
هاهنا يقارب الوقت الاول في مصلحه الوجوب وان لم يحصل
المثل مصلحته اذ لو وصل اليها لسوى بينهما في الامر الاول وحيث
لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما فمن لاحظ هذا
الفرق بين القاعدتين قال القضا انما يجب بامر جديد
ومن لاحظ التسويه والمشترك بينهما قال القضا بالامر الاول
فتامل ذلك

الفرق التسعون

بين قاعدة اسباب الصلاه وشروطها يجب الفحص عنها وتفقدها
وقاعدة اسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها اعلم ان اسباب التكليف
وشروطه وانتفا موانعه لا يجب تحصيلها اجماعا انما الخلاف
فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب بعد وجوبه ففيه ثلاثه مذاهب

ثالثها الفرق بين الاسباب فيجب دون غيرها فلا يجب اما ما
يتوقف عليه الوجوب فلم يقل احد بوجوب تحصيله فلا يجب
على احد ان تحصل نصابا حتى تجب عليه الزكاه لانه سبب وجوبها
ولا ان يوفي الدين لعرض ان تجب عليه الزكاة لانه مانع منها ولا
تجب عليه الاقامه حتى يجب عليه الصوم لان الاقامه شرط
في وجوبه هذا كله متفق عليه انما الخلاف فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب
بعد وجوبه ومقتضى هذه القاعدة ان لا يجب علينا الفحص عن
اسباب الصلوات ولا اسباب وجوب الصوم وجميع الواجبات
غير ان الواجبات انقسمت قسمين قسم يجب فيه الفحص وقسم لا
يجب ولكل واحد قاعدة تخصه وتحرير الفرق بينهما والضابط
لهما ان الواجب تارة تقتضي الحال فيه انه لا بد من طريان سببه
وترتب التكليف عليه جزما لا محيد عنه كالزوال ورويه الهلال
فانه لا بد ان يكون في الوجود ويترتب عليه وجوب الفعل قطعا
فهذا يجب الفحص عنه كان شرطا او سببا بسبب انه لو اهمل لوقع
التكليف والمكلف غافل عنه فيعصي بترك الواجب بسبب اهماله
وهو قد علم انه لا بد ان يكون فلا عذر له عند الله تعالى فهذا هو
ضابط ما يجب الفحص عنه من اسباب الوجوب ومنه اوقات الصلوات

لها وهلال

لها وهلال رمضان وهلال ذي الحجة على من تعين عليه الحج وهلال شوال
لوجوب الفطر واخراج زكاته وايام الرمي والمبيت ومن ذلك من
نذر يوما معينا او شهرا معينا فيجب عليه ان يفحص عن هلال ذلك الشهر
وتحرير ذلك اليوم حتى يوقع الواجب فيه ولا يتعداه فيعصي بالاهمال
مع امكان الضبط له ومن ذلك قضا رمضان يمتد في تعقبه العام الى
شعبان فيجب عليه اذا اخر ان يتفقد الاهله لئلا يدخل شعبان وهو
غير عالم به فيودي ذلك الى ضياع القضاء عن وقته اما ما لا يتعين
وقوعه من الاسباب والشروط والظروف للواجبات فلا يجب
الفحص عنه لعدم تعينه ويمكن ان يقال فيه الاصل عدم طريانه لاجل
عدم التعيين ويمكن ان يكون ذلك حجة للمكلف وعذرا عند الله
تعالى فمن ذلك اذا كان فقيرا وله اقارب اغنيا فهو في كل وقت يجوز
ان يموت احدهم فيرثه وينتقل المال اليه فيجب عليه الزكاه فاغفال
ذلك وترك السوال عنه اذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يودي الى ترك
في اخراج الزكاة مع وجوبها عليه ولو فحص لحاز المال ووجبت فيه الزكاة
ومع ذلك لا يجب الفحص عن هذه الصورة لعدم تعين هذا فقد يقع وقد
لا يقع بخلاف اوقات العبادات تقع جزما ومن ذلك تجويز ان يموت في
الموضع الذي هو به انسان فيجب الصلاة عليه وتغسيله وتكفينه وما

يتعلق به من الواجبات فترك الفحص عن ذلك يودي الى اهمال الواجبات ومع ذلك لا يجب الفحص عن ذلك لعدم تعينه فقد يبيع وقد لا يبيع ومن ذلك يجوز ان يكون هناك حايط يجب سد خلله وعريان يجب ستره وغريق يجب رفعه ونحو ذلك من المتوقعات ومع ذلك لا يجب الفحص عن شي من ذلك الا ان تقوم عليه امارة داله على وقوعه لان جميع ذلك غير متعين والاصل عدمه بخلاف القسم الاول فهذا هو ضابط قاعدة ما يجب الفحص عنه من الاسباب والشروط وضابط ما لا يجب الفحص عنه منها فاعلم ذلك

الفرق الحادي والتسعون

بين قاعدة الافضلية وبين قاعدة المزية الخاصة اعلم انه لا يلزم من كون العباده لها مزية تختص بها ان تكون ارجح مما ليس له تلك المزية فقد ورد في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اذن الموذن ولى الشيطان وله ضراط فاذا فرغ الموذن من الاذان اقبل فاذا اقيمت الصلاه ادبر فاذا احرم العبد بالصلاة جاءه الشيطان فيقول له اذكر كذا اذكر كذا حتى يضل الرجل لا يدري كم صلى فحصل من ذلك ان الشيطان ينفر من الاذان والاقامة ولا ينفر من الصلاة وانه لا يهابها ويهابهما فيكونان افضل منها وليس الامر لذلك بل هما وسيلتان اليها والوسايل اخفض رتبه من المقاصد

واين الصلاه

واين الصلاة من الاقامة والاذان ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول افضل اعمالكم الصلاة وكتب عمر رضي الله عنه الى عماله ان اهم اموركم عندي الصلاه كما جاء في الاثر ولنا هاهنا قاعدة وهي الفرق بين الافضليه وبين المزيه وهو ان المفضول يجوز ان يختص بما ليس للفاضل ويكون المجموع الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول مع انه حصل للمفضول في المجموع الحاصل له خصلة ليست في مجموع الفاضل فقد يكون في المدينه من عنده ابنة حسنا او تحفه غريبه ليست عند ملكها ومجموع ما حصل للملك قدر ما حصل لذلك الفقير اضعافا مضاعفه ومن ذلك ما ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اقراكم ابي وافرضكم زيد واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واقضاكم علي بن ابي طالب رضي الله عنهم اجمعين الى غير ذلك مما ورد في فضايل الصحابه رضي الله عنهم مع ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه افضل من الجميع وعلي بن ابي طالب افضل من زيد وابي ومع ذلك فقد فضلاه في الفرايض والقراة وما سبب ذلك الا انه يجوز ان يحصل للمفضول ما لم يحصل للفاضل ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه ما سلك عمر واديا ولا فجا الا سلك الشيطان فجا غيره فاخبره عليه السلام ان الشيطان ينفر من عمر رضي الله عنه ولا يلابسه واخبر عن نفسه صلى الله عليه وسلم انه قد تغلب على شيطان

البارحه ليفسد على صلاتى فلولا تذكرت دعوة اخى سليمان عليه السلم
لربطته بسارية من سوارى المسجد فيلعب به صبيان المدينه فلم ينفر
الشيطان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما نفر من عمر رضى الله عنه وفى
حديث الاسرا ان شيطانا قصده بشعله من نار فامره جبريل صلى الله عليه
وسلم بالتعوذ منه وابن عمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انه يجوز
ان يحصل للمفضول ما لا يحصل للفاضل ومن ذلك ان الانبياء عليهم السلام
افضل من الملايكه على الصحيح وقد حصل للملايكه المواظبه على العبادة
جميع الانفاس يلهم احدهم كما يلهم احدنا النفس الى غير ذلك من الفضايل
والمزايا التى لم تحصل للبشر ومع ذلك فالانبيا عليهم السلم افضل منهم
لان المجموع الحاصل للانبيا من المزايا والمحاسن اعظم من المجموع الحاصل
للملايكه ومن استقرا هذا وجده كثيرا فى المخلوقات فيجد فى حب الشعير
من الخواص الطيبه ما ليس فى البر وفى النحاس ما ليس فى الذهب من الخواص
النافعه فى الاكحال وغيرها فعلى هذه القاعدة تخرجت الاقامه والاذان
وان من خواصهما التى جعل الله تعالى لهما ان الشيطان ينفر منهما دون
الصلاة وان الصلاة افضل منهما ولا تناقض فى ذلك بسبب ان المفضول
يجوز ان يختص بما ليس للفاضل وظهر بما تقدم الفرق بين الافضليه وبين قاعدة
المزيه

الفرق الثانى والتسعون

بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمه وبين قاعدة الاستغفار من ترك
المندوبات ن اعلم ان الاستغفار طلب المغفرة وهذا انما يحسن من اسباب
العقوبات كترك الواجبات وفعل المحرمات لانها هى التى فيها العقوبات
اما المكروهات والمندوبات والمباحات فلا يحسن الاستغفار فيها
لعدم العقوبات فى فعلها وتركها وهذا امر ظاهر لا خفا
فيه غير انه وقع لمالك رحمه فيمن ترك الاقامة انه يستغفر الله تعالى
ووقع له ايضا ذلك فى غير الاقامة من المندوبات وقد اتفق الجلاب والتهذيب
على نقل ذلك عنه ووجه ذلك ان الله تعالى يعاقب على الذنب باحد
ثلاثه اشياء احدها المولما كالنار وغيرها وهذا هو الامر الغالب
فى ذلك وثانيها تيسير المعصيه فى شى اخر فيجتمع على العاصى
عقوبتان الاولى والثانيه كقوله تعالى واما من بخل واستغنى
وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى فجعل العسرى مسببه عن المعاصى
المتقدمه ومنه قوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما
تبين لهم الهدى الايه فجعل الردة مسببه عن المعصيه المذكوره لان
قوله تعالى ذلك اشارة الى الردة فقوله بانهم قالوا البا
للسببيه ومنه قوله عليه السلام ان الرجل ليختم له بالكفر
بسبب كثرة ذنوبه ن وثالثها تفويت الطاعه كقوله تعالى

صاصرف عن اياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق الايه وقوله
تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين انه لا يفلح الظالمون وغير ذلك
من الايات الداله على سلب الفلاح والخير بسبب الاوصاف المذمومه
المذكوره في تلك الايات وكما يعاقب الله تعالى العاصي بثلاثة اشيا يثيب ايضا
الطائع بثلاثة اشيا احدها الامور المستلذه كما في الجنان من الماكول
والمشروب وغيرهما وثانيها تيسر الطاعه فيجتمع للعبد مثوبتان
لقوله تعالى فسنيسره لليسرى فجعل اليسرى مسببه عن الاعطا
وما معه في الايه وقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويجعل لكم فرقانا والى غير ذلك من الايات
وثالثها تعسير المعاصي عليه وصرفها عنه اذا تقررت هذه القاعده
فاذا نسي الانسان الاقامه او غيرها من المندوبات دل هذا الحرمان
على انه مسبب عن معاص سابقه لقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة
فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وفوات الطاعه مصيبه من اعظم
المصيبات فان كلمات طيبة مشتمله على الثناء على الله تعالى وتوجب
لقائلها ثوابا سرمدا خير الدنيا وما فيها من اصابه شوكة او غم نعمه في
فلس يذهب له واذا كان ترك الطاعات مسببة عن المعاصي المتقدمه
فحينئذ اذا راي المكلف ذلك سال المغفرة عن تلك المعاصي المتقدمه

حتى لا يتكرر

حتى لا يتكرر عليه مثل تلك المعصيه والاستغفار عند ترك الاقامه لاجل
غيرها لا لانه لها وكذا بقية المندوبات اذا فاتت يتعين على الانسان الاستغفار
لاجل ما دل عليه الترك من ذنوب سالفه لاجل هذه التروك فهذا وجه امر
مالك بالاستغفار في ترك المندوبات لا انه يعتقد ان الاستغفار مشروع
في ترك المندوبات فقد ظهر الفرق بين قاعدة الاستغفار
عن الذنوب المحرمات وترك الواجبات لاجلها مطابقه وفي ترك
المندوبات لاجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا انها له مطابقه وبهذا يحل
مواضع كثيره مما وقع للعلماء من ذكر الاستغفار عن ترك المندوبات فيشكل
ذلك على كثير من الناس وليس فيها اشكال بسبب ما تقدم من الفرق والبيان

وبين قاعدة الاستغفار عن ترك المندوبات وانفاذ فعل المحرمات

الفرق الثالث والتسعون

بين قاعدة النسيان في العبادات لا تقدح وبين قاعدة الجهل تقدح وكلاهما
غير عالم بما اقدم عليه هذا الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة
وهي ان الغزالي حكى الاجماع في احياء علوم الدين والشافعي في رسالته
حكاه ايضا ان المكلف لا يجوز له ان يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فمن باع
وجب عليه ان يتعلم ما عينه الله وشرعه في البيع ومن آجر وجب
عليه ان يتعلم ما شرعه الله تعالى في الاجارة ومن قارض وجب عليه ان
يتعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى وجب عليه ان يتعلم حكم الله تعالى في تلك

الصلاة و لذلك الطهارة وجميع الاعمال والاقوال فمن تعلم وعمل بمقتضى ما علم
فهذا اطاع الله تعالى طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله تعالى معصيتين
ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد اطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية
ويدل على هذه القاعدة ايضا من جهة القران قوله تعالى حكاية
عن نوح عليه السلام انى اعوذ بك ان اسالك ما ليس لي به علم ومعناه ما
ليس لي بجواز سواله علم يدل ذلك على انه لا يجوز له ان يتقدم على الدعاء
والسوال الا بعد علمه بحكم الله تعالى في ذلك السوال وانه جايز ذلك
بسبب كونه عليه السلام عوتب على سوال ابنه ان يكون معه في السفينة مس
لكونه سال قبل العلم بحال الولد وانه ينبغي طلبه ام لا فالعتب والجواب
كلاهما يدل على انه لا بد من تقدم العلم بما يريد الانسان يشرع فيه اذا تقرر
هذا فمثله ايضا قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى الله تعالى نبيه
عليه السلام عن اتباع غير المعلوم فلا يجوز الشروع في شي حتى يعلم فيكون
طلب العلم واجبا في كل حالة ومنه قوله صلى الله عليه وسلم طلب العلم
فريضة على كل مسلم قال الشافعي رضي الله عنه العلم قسمان فرض
عين وفرض كفاية ففرض العين علمك بحالتك التي انت فيها وفرض الكفاية
ما عدا ذلك واذا كان العلم بما يتقدم الانسان عليه واجبا كان الجاهل
في الصلاة عاصيا بترك العلم فهو كالمتعمد الترك بعد العلم بما وجب

عليه فهذا

عليه فهذا وجه قول مالك رحمه الله تعالى ان الجهل في الصلاة كالعمد والجاهل
كالمتعمد لا كالناسي واما الناسي فمعفو عنه لقوله عليه السلام رفع
عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه واجمعت الامة على ان النسيان
لا اثم فيه من حيث الجملة فهذا فرق وفرق ثاني وهو ان النسيان يهجم على
العبد قهرا لا حيلة له في دفعه والجهل له حيلة في دفعه بالتعلم وبهذين
الفرقين ظهر الفرق بين قاعدة النسيان وقاعدة الجهل ن ن

الفرق الرابع والتسعون

بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذرا فيه وبين قاعدة ما يكون الجهل عذرا فيه
اعلم ان صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة فعفا عن مرتكبها
واخذ بجهالات فلم يعف عن مرتكبها وضابط ما يعفى عنه من الجهالات
الجهل الذي يتعذر الاحتراز عنه عادة وما لا يتعذر الاحتراز عنه عادة
ولا يشق لم يعف عنه ولذلك صور احدها من وطي اجنبية بالليل ظنها
زوجته او جاريته عفي عنه لان الفحص عن ذلك مما يشق على الناس وثانيها
من اكل طعاما نجسا يظنه طاهرا فهذا جهل يعفى عنه لما في تكرر الفحص
عن ذلك من المشقة والكلفة ولذلك المياه النجسة والاشربة النجسة
لا اثم على الجاهل بها وثالثها من شرب خمرا يظنها جلابا فانه لا اثم
عليه في جهله بذلك ورابعها من قتل مسلما في صف الكفار يظنه

حربيا فانه لا اثم عليه في جهله به لتعذر الاحتراز عن ذلك في تلك الحال
ولو قتله في حالة الشبهة من غير كشف عن حاله اثم وخامسها الحاكم
يقضي بشهود الزور مع جهله بحالهم لا اثم عليه في ذلك لتعذر الاحتراز
من ذلك عليه وقس على ذلك ما ورد عليك من هذا النحو وما عداه مكلف
به ومن اقدم مع الجهل فقد اثم خصوصا في الاعتقادات فان صاحب الشرع
قد شدد في عقايد اصول الدين تشديدا عظيما بحيث ان الانسان لو بذل
جهده واستفرغ وسعه في دفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى
او في شي يجب اعتقاده من اصول الديانات ولم يرتفع ذلك الجهل فانه
اثم كافر بترك ذلك الاعتقاد الذي هو من جملة الايمان ويخلد في النيران
على المشهور من المذاهب مع انه قد اوصل الاجتهاد حده وصار الجهل
له ضروريا لا يمكنه دفعه عن نفسه ومع ذلك فلم يعذر به حتى صارت
هذه الصورة مما يعتقد انها من باب ونوع تكليف ما لا يطاق فان تكليف
المراة البلها المفسودة المزاج الناشية في الاقاليم المنحرفة عما يوجب استقامة
العقل كاقاصي بلاد السودان واقاصي بلاد الاتراك فان هذه الاقاليم
لا يكون العقل فيها كثير رونق ولذلك قال الله تعالى في بلاد
الاتراك عن ياجوج وماجوج فوجد من دونهما قوما لا يكادون يفقهون
قولا ومن لا يفهم القول وبعدت اهليته لهذه الغاية مع انه يكلف

بادلة الوحدانيه

بادلة الوحدانيه ودقايق اصول الدين انه تكليف ما لا يطاق فتكليف هذا
الجنس كله من هذا النوع مع انهم من اهل النار بسبب الكفران وقعوا
فيه بالجهل ه واما الفروع دون الاصول فقد عفا صاحب الشرع عن
ذلك ومن بذل جهده في الفروع فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران
كما في الحديث قال العلما والحق باصول الدين اصول الفقه قال
ابو الحسن في كتابه المعتمد في اصول الفقه ان اصول الفقه اختص
بثلاثة احكام عن الفقه ان المصيب فيه واحد والمخطي فيه اثم ولا يجوز
التقليد فيه وهذه الثلاثة التي حكاها هاهنا هي اصول الدين بعينها
فظهر لك الفرق بين قاعدة ما يكون الجهل فيه عذرا وبين قاعدة
ما لا يكون الجهل فيه عذرا

الفرق الخامس والتسعون

بين قاعدة استقبال الجهة في الصلوات وبين قاعدة استقبال السمت
اعلم انه قد وقع في المذاهب عامة قولهم القاعدة ان استقبال
الجهة يكفي واخرون بل القاعدة ان استقبال سمت الكعبة لا بد منه
وهذه المقالات والاطلاق في غاية الاشكال بسبب امور احدها ان
الكلام في هذا انما وقع فيمن بعد عن الكعبة اما من قرب فان فرضه
استقبال السمت قولا واحدا والذي بعد لا يقول احد ان الله تعالى
اوجب استقبال عين الكعبة ومقابلتها ومعاينتها فان ذلك تكليف

عليه م

ما لا يطاق بل الواجب عليه ان يبذل جهده في تعيين جهة تغلب على
ظنه ان الكعبة وراها واذا غلب على ظنه بعد بذل الجهد في الادله
الداله على الكعبه انها وراء الجهه التي عينتها ادلته وجب عليه استقبالها
اجماعا فصارت الجهه مجمع عليها والسمت الذي هو العين والمعاينه مجمع
على عدم التكليف به واذا كان الاجماع في الصورتين اين يكون الخلاف
وثانيها ان الصف الطويل اجمع الناس على صحه صلاته مع انه خرج
بعضه عن السمت قطعا فان الكعبه عرضها عشرون ذراعا وطولها
خمسه وعشرون ذراعا على ما قيل والصف الطويل مايه ذراع او اكثر
فبعضه خارج عن السمت قطعا فقولهم ان القاعدة استقبال السمت
مشكل وثالثها ان البلدين المتقاربين يكون استقبالها واحدا مع
انا نقطع بانهما اطول من سمت الكعبه قطعا ولم يقل احد بان صلاه احدهما
صحيحه والاخرى باطله ولو قيل ذلك لكان ترجيحا من غير مرجح فانه
ليس احدهما باولى من الاخرى بالبطلان فهذه امور مجمع عليها كلها وجميعها
يقتضي الاشكال على هاتين القاعدتين والجواب عنه وهو
سر الفرق ما كان يذكره الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله بعد ان
كان يورد هذا الاشكال فلا يجيبه احد عنه فكان يقول الشي قد يجب
ايجاب الوسايل وقد يجب ايجاب المقاصد فالاول كالنظر في
اوصاف

عرضها [illegible] المشرق والمغرب خمسه و[illegible] عشرون [illegible] الشام عشرون [illegible] اليمن [illegible] والله اعلم

اوصاف المياه فانه واجب وجوب الوسايل فانه يتوسل به الى معرفه الطهوريه
وكالنظر في القيم في المتلفات فانه وسيله الى معرفه قيمه المتلف وكالسعي الى
الجمعه واجب لانه وسيلة لايقاعها في الجامع فكذلك السفر الى الحج وهو
كثير في الشريعه ومثال ما يجب وجوب المقاصد الصلوات الخمس وصوم
رمضان والحج والعمرة والايمان والتوحيد وغير ذلك مما هو واجب لانه
مقصد في نفسه لا لانه وسيله لغيره اذا تقررت هذه القاعدة فاختلف
الناس في الجهه هل هي واجبه وجوب الوسايل وان النظر فيها انما هو
لتحصيل عين الكعبه وهو مذهب الشافعي فاذا اخطا في الجهه وجبت الاعادة
لان القاعدة ايضا ان الوسيله اذا لم تحصل مقصدها سقط اعتبارها
او النظر في الجهه واجب وجوب المقاصد وان الكعبه لما بعدت عن
الابصار جدا وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو
الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبه فاذا اجتهد ثم تبين خطاوه
لا تجب عليه الاعادة وهو مذهب مالك رحمه الله فعلى هذا التقدير يكون
يصير الخلاف في السمت هل يجب وجوب المقاصد ام لا يجب البته لا وجوب
المقاصد ولا وجوب الوسايل لانه ليس وسيله لغيره قولان وهل
تجب الجهه وجوب المقاصد او وجوب الوسايل ام لا قولان فهذا هو
توجيه القولين في واحدة من القاعدتين فعلى هذا تكون الجهه واجبه

بلغ

بالاجماع انما الخلاف في صورة وجوبها هل وجوب الوسايل او المقاصد
ويكون السمت ليس واجباً مطلقاً الا على احد القولين فانه واجب وجوب
المقاصد فقول العلماء هل الواجب الجهة او السمت قولان نضمر فيه قيد
لطيف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت او الجهة قولان
فبهذا القيد استقام حكاية الخلاف واتضح ايضاً تخريج الخلاف هل تجب
الاعادة على من اخطا في اجتهاده ام لا قولان مبنيان على ان الجهة واجبة
وجوب المقاصد وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا شي
وراه او واجبة وجوب الوسايل فتجب الاعادة لان الوسيلة اذا لم تفض
الى مقصدها سقط اعتبارها واتضح الخلاف والتخريج واندفع الاشكال حينيذ
بهذا القيد وبهذا التقرير واما الجواب عن الصف الطويل فهو ان الله
تعالى انما اوجب علينا ان نستقبل الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي
والعادة ان الصف الطويل اذا قرب من الشي القصير الذي يستقبل يكون اطول
منه ويجد بعضهم نفسه خارجاً عن ذلك الشي المستقبل الذي هو اقصر من
الصف الطويل واذا بعد ذلك الصف الطويل بعداً كثيراً عن ذلك الشي
القصير تجد كل واحد ممن في ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلاً لذلك
الشي القصير في نظر العين بسبب التعمد الا ترى ان النخلة البعيدة او الشجرة
اذا استقبلها الركب العظيم الكثير العدد من البعد يجد كل واحد ممن

في الركب

في الركب او القافلة نفسه قبالة تلك الشجرة ويقول الركب بجملته نحن
قبالة الشجرة ونحن سايرون اليها واذا قربوا من الشجرة جداً لم يبق قبالتها
الا النفر اليسير من ذلك الركب فلذلك الصف الطويل بمصر او
بخرسان لو كشف الغطا بينهم وبين الكعبة المعظمة بحيث كان
كل واحد منهم يبصر الكعبة لراى نفسه قبالة الكعبة بسبب البعد كما
قلنا في الركب مع الشجرة فقد حصل في حقهم الاستقبال العادي
وهو المطلوب الشرعي وكذلك نقول في البلدين المتقاربين لو كشف
الغطا بينهما وبين الكعبة لراى كل واحد منهم نفسه قبالة الكعبة فهما
كالصف الطويل سوآ والجميع مبني على هذه القاعدة وهي ان الله تعالى انما
امرنا بالاستقبال العادي دون الحقيقي مع البعد ومع القرب الواجب
الاستقبال الحقيقي حتى انه اذا اصطف صف مع حايط الكعبة فصادف
اخرهم نصفه قبالة الكعبة ونصفه خارجاً عنها بطلت صلاته لانه مامور
بان يستقبل بجملته الكعبة فاذا لم يحصل ذلك استدارو ولذلك
الصف الطويل بقرب الكعبة يصلون دايرة او قوساً ان قصروا عن
الدايرة وفي البعد يصلون خطاً مستقيماً بسبب ما تقدم من التقرير وانهم
اذا كانوا خطاً مع البعد يكونون مستقبلين عادةً بخلافهم مع القرب
فقد ظهر الفرق بين قاعدة استقبال السمت وبين قاعدة استقبال الجهة

وصح جريان الخلاف فى ذلك واندفع الاشكال الذي عليها وهو من المواضع
الجليله التى يحتاج اليها الفقهآ ولم ار احدًا حرره هذا التحرير الا الشيخ عز الدين
بن عبد السلام رحمه الله وقدس روحه فلقد كان شديد التحرير لمواضع
كثيره فى الشريعه معقولها ومنقولها وكان يفتح عليه ماشيآ لا توجد لغيره
رحمه الله تعالى

الفرق السادس والتسعون

بين قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تاخيره في الولايات والمناصب
والاستحقاقات الشرعيه ن اعلم انه يجب ان يتقدم فى كل ولايه من هو
اقوم بمصالحها على من هو دونه فيقدم فى ولايه الحروب من هو اعرف بمكايد
الحروب وسياسه الجيوش والصوله على الاعدآ والهيبه عليهم ويقدم
فى القضآ من هو اعرف بالاحكام الشرعيه واشد تفطنًا لحجاج الخصوم
وخدعهم وهو معنى قوله عليه السلام اقضاكم على اي هو اشد تفطنًا
للحجاج وخدع المتحاكمين وهو يظهر الجمع بينه وبين قوله عليه السلام ن
اعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل فاذا كان معاذ اعرف بالحلال والحرام
كان اقضى الناس غير ان القضا لما كان يرجع الى معرفه الحجاج والتفطن لها
كان امرًا زايدًا على معرفه الحلال والحرام فقد يكون الانسان شديد المعرفه
بالحلال والحرام وهو يخدع بايسر الشبهات فالقضا عبارة عن هذا التفطن
ولذلك قال عليه السلام انما انا بشر وانتم تختصمون الي ولعل بعضكم ان
يكون الحز

يكون الحز يحتجه من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع الحديث فدل ذلك على
ان القضا يتبع الحجاج واشباهها فمن كان لها اشد تفطنًا كان اقضى من غيره
فيقدم فى القضا ويقدم فى امانه الحكم من هو اعلم بتنميه اموال الايتام ومقا دبر
النفقات واحوال الكوافل والمناظرات عند الحكام عن اموال الايتام ويقدم
فى جبايه الصدقات من اعرف بمقادير النصب واحكام الزكاة من الخلطه وغيرها
ويقدم فى الصلاة من هو اعرف باحكامها وعوارض سهوها واستخلافها وغير
ذلك من عوارضها ومصالحها حتى يكون المقدم فى باب ربما اخر في باب اخر
كالنسآ مقدمات فى باب الحضانه على الرجال لانهن اصبر على اخلاق الصبيان
واشد شفقه ورقه واقل انفه عن قاذورات الاطفال والرجال على
العكس من ذلك في هذه الاحوال فقدمن لذلك واخر الرجال عنهن
واخرن في الامامه والحروب وغيرهما من المناصب لان الرجال اقوم
بمصالح تلك الولايات منهن ويظهر لك باعتبار هذا التقرير ان التقديم فى الصلاة
لا يلزم منه من حيث هو تقدم فى الصلاة التقدم فى الامامة لان الامامة
العظمى مشتمله على سياسه الامه ومعرفه معاقد الشريعه وضبط الجيوش
وولايه الاكفا وعزل الضعفا ومكافحه الاضداد والاعدآ وتفريق الاموال
واخذها من مضانها وصرفها فى مستحقاتها الى غير ذلك مما هو معروف
بالامامة الكبري وعلى هذا ورد سوال على قول عمر رضى الله عنه لابى

لابى بكر رضى الله عنه فى امر الامامه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر دبننا
افلا نرضاك لامر دنيانا اشاره لتقديمه فى الصلاة فجعل عمر رضى الله عنه ذلك
دليلا على تقديمه وهذا ظاهر الحال لا يستقيم لانه لا يلزم من التقديم فى الصلاة
التقدم فى الخلافه والجواب عن هذا السوال من وجوه الاول ما
ذكره بعض العلما وهو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم ان ابا بكر الصديق
رضى الله عنه كان هو المتعين للخلافه ولم يمكن ان يفعل ذلك من قبل نفسه لانه
كان عليه السلام يتبع ما انزل عليه من ربه وما انزل عليه فى ذلك وحى يعتمد
عليه فعلم ان ذلك يول الامر فيه الى الاجتهاد فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يشير الى خلافته بالايما وانواع التكريم والثنا عليه بمحاسنه التى توجب
تقديمه له فمن ذلك تقديمه له عليه السلام فى الصلاة وقوله عليه السلام
فى مرض موته يابى الله والمسلمون الا ابا بكر مشيرا بذلك ان من كان هو المتعين
للخلافه كيف يتقدم عليه غيره فى الصلاه فمراد عمر رضى الله عنه انك رضيك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا الرضى الخاص الذى تقدم تفسيره فيتعين
علينا ان نرضاك للخلافه وليس المراد مطلق الرضى فيقتصر على اهلية الامامة
فى الصلاه خاصه الثانى ان عمر رضى الله عنه قصد بذلك تسكين الثايرة
والفتنه وردع الاهوا بذكر حجة ظاهره يسكن لها اكثر الناس فيندفع
الفساد وثالثها انا نحمل قول عمر رضى الله عنه رضيك رسول الله

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم لديننا على ظاهره ويجعل الاضافه على بابها موجبة للعموم
كما تقرر انه هو اللغه عند الاصوليين وجعلوها من صيغ العموم لغة ومنه
قوله عليه السلم هو الطهور ماوه الحل ميتته فكان ذلك عاما
فى جميع ماء البحر وميتاته بسبب الاضافه ففهم عمر رضى الله عنه من اشارته
عليه السلام ان ابا بكر الصديق رضى الله عنه هو مرضى لجميع جزيات الدين
ومن جملة ذلك احوال الامه والنظر فى مصالح المسلمين فانه من اعظم فروض
الكفايات فهو من الدين ويكون قوله الا نرضاك لدنيانا اى هولاء انما
ينازعون اعنى الانصار فى امر رياسة وعلو وحصول الامر والنهى من قبلهم
وهذا امر دنيوى لا دينى فيكون خسيسا بالنسبه الى الدين الذى هو من جمله
مصالح الامه والمله وهذا كلام صحيح فان المرضى لمعالى الامور لا يقصر دون
خسيسها فاندفع بهذه الوجوه هذا السوال وكان امر الصديق رضى الله
عنه اجل من هذا كله بين الصحابه وانما قام الانصار فى منازعته لطلب العلو
والرياسه ولهذا قال قايلهم منا امير ومنكم امير ومعلوم ان الشركه فى
الامامه ليس من مصالح الدين وان ذلك يفضى الى المخالفه والمشاقه لكن — الى هم
لما لم يجد هذا القايل الامر يصفوا له وحده طلب الشركه تحصيلا للمقصد
وان كان ذلك ليس مصلحه للناس وقد قال العلما ان قوله تعالى — سل هذا عن العلما مطلقا مردود
وانه لذكر لك ولقومك انه الخلافه وانه كان عليه السلام يطوف على

القبايل في اول امره ليعضدوه فيقولون له ويكون لنا الامر من بعدك فيقول عليه
السلام اني منعت من ذلك واني قد انزل علي وانه لذكر لك ولقومك وسوف
تسألون فلم يكن للانصار في هذا الشان شي وهذا مستوعب في كتب الامامه
وموضعه من اصول الدين ليس هذا موضعه وقد سيل بعض علما القيروان
من كان المستحق للخلافه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سبحان الله انا
بالقيروان نعلم من هو منا اصلح للفتيا ومن هو اصلح منا للقضا ومن هو اصلح
للولايه ايخفي ذلك على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انما يسال عن هذه
المسايل اهل العراق وصدق رضي الله عنه فيما قاله وبهذه المباحث ايضا
يظهر ما قاله العلما ان الامام اذا وجد من هو اصلح للقضا ممن هو متول
الان عزل الاول وولى الثاني وكان ذلك واجبا عليه لئلا يفوت على
المسلمين مصلحه الافضل منهما ويحرم عليه ان يعزل الاعلى بالادنى لئلا
يفوت على المسلمين مصلحه الاعلى ولا ينفذ عزل الاعلى لان الامام الذي
عزله معزول عن عزله وانما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى
ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واذا كان الوصي معزولا عن غير
الاحسن في مال اليتيم فمصلحه جميع المسلمين اولى بذلك فالامام الاعظم
معزول عن غير الاصلح للناس ومما يدل على ذلك قوله عليه السلام
من ولي من امور امتي شيئا ثم لم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام
والمنهي عنه

لم أر بعد هذا شي من الاخبار ولا من السير وانما كان الامر [illegible] شيا وهذا هو المناسب

منا

يجتهد

المنهي عنه المحرم لا ينفذ في الشريعه لقوله عليه السلام من ادخل في
ديننا ما ليس منه فهو رد فقد تحرر الفرق بين من يصح تقديمه وبين من يصح
تاخيره وذلك عام في الصلاة والقضا والاوصيا والخلفا في الحضانه وغيرها
وولايه النكاح وصلاة الجنازه وكثير من ابواب الفقه يحتاج فيه الى
معرفه هذا الفرق بين هاتين القاعدتين وتحريرضابطهما

الفرق السابع والتسعون

بين قاعدة الشك في طريان الاحداث بعد الطهارات يعتبر
عند مالك رحمه الله وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الاسباب والروافع
للاسباب فلا يعتبر اعلم انه قد وقع في مذهب مالك رحمه فتاوي
ظاهرها التناقض وفي التحقيق لا تناقض بينهما لان مالكا قال اذا شك في
الحدث بعد الطهارة يجب الوضو فاعتبر الشك وان شك هل طلق
ثلاثا او واحدة لزمه الثلاث فاعتبر الشك وان شك هل طلق ام لا لا شي
عليه فالغى الشك وان حلف يمينا وشك في عينها هل هي طلاق ام عتاق
او غيرها لزمه جميع ما شك فيه وان شك فاعتبر الشك وان شك هل
سها ام لا لا شي عليه فالغى الشك وان شك هل صلى ثلاثا او اربعا جعلها
ثلاثا وسجد للسهو بعد السلام لاجل الشك فوقعت هذه الفروع متناقضه
كما تراه في الظاهر واذا حققت على القواعد لا يكون بينهما تناقض بل

لفظ [illegible] احدث [illegible] [illegible] عملا

[illegible] الطهارات بعد الحدث [illegible] فالغى الشك وان شك

القاعدة ان كل مشكوك فيه ملغى فكل سبب شككنا فيه في طريانه لم
نرتب مسببه وجعلنا ذلك السبب كالمعدوم المجزوم بعدمه فلا
نرتب الحكم وكل وجود جعلناه ملغى كالمجزوم بعدمه فنرتب الحكم ان وجد
مسببه فهذه القاعدة مجمع عليها من حيث الجملة غير انه قد تعذر الوفا
بها في الطهارات وتعين الغاوها من وجه واختلف العلما باي وجه
تلغى والانصار مجمعون على اعتبارها قال الشافعي رحمه الله
اذا شك في طريان الحدث جعلته كالمجزوم بعدمه والمجزوم بعدمه لا يجب
معه الوضوء فلا يجب على هذا الشاك الوضوء وقال مالك رحمه
براة الذمة تفتقر الى سبب مبرى معلوم الوجود او مظنون الوجود والشك
في طريان الحدث يوجب الشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبرى ام
لا فوجب ان تكون هذه الصلاة كالمجزوم بعدمها والمجزوم بعدم الصلاة
في حقه يجب عليه ان يصلي فيجب على هذا الشاك ان يصلي بطهارة مظنونة
كما قال الشافعي حرفا بحرف وكلاهما يقول المشكوك فيه ملغى لكن الغاه
مالك في السبب المبرى والغاه الشافعي في الحدث ومذهب مالك
راجح من جهة ان الصلاة مقصد والطهارات وسايل وطرح الشك تحقيقا
للمقصد اولى من طرحه لتحقيق الوسايل فهذا هو الفرق بين الطهارات يشك
وبين غيرها اذا شك واما اذا شك في الطهارة بعد الحدث فالمشكوك
فيه ملغى

فيه ملغى على القاعدة فيجب عليه الطهارة وان شك هل طلق ثلاثا او واحدة
لزمه الثلاث لان الرجعة شرطها العصمة ونحن نشك في بقايها فيكون
هذا الشرط ملغى على القاعدة وان شك هل طلق ام لا لا شي عليه لان
المشكوك فيه ملغى على القاعدة واذا شك في اليمين لزمه الجميع لانا
نشك اذا اقتصر على بعضها في السبب المبرى فلعله غير ما وقع فيجب
استيعابها حتى يعلم السبب المبري كما قلنا في الصلاة اذا شك في طريان
الحدث على طهارته وان شك هل سها ام لا فلا شي عليه لان المشكوك
فيه ملغى على القاعدة او شك هل صلى ثلاثا ام اربعا سجد لان نصب صاحب
الشرع سبب السجود لا للزياده وقد تقدم بسط هذه المباحث في
الفرق الرابع والاربعين في الشك في السبب وبين السبب في الشك
فليطالع من هنالك وانما المقصود هاهنا الفرق بين الشك في الطهارات
وبين الشك في غيرها وقد اشرت اليه هاهنا وتحيله هنالك

الفرق الثامن والتسعون

بين قاعدة البقاع جعل المظان منها معتبرة في اداء الجماعات وقصر
الصلوات وبين قاعدة الازمان لم يجعل المظان منها معتبرة في رواية
الاهلة ودخول الاوقات العبادات وترتيب احكامها اعلم
ان الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة وهي ان الوصف

الذي هو معتبر في الحكم ان امكن انضباطه لا يعدل عنه الى غيره
كتعليل التحريم في الخمر بالسكر والربا بالقوت وغير ذلك من الاوصاف
المعتبرة في الاحكام وان كان غير منضبط اقيمت مظنته مقامه وعدم
الانضباط اما لاختلاف مقاديره في رتبة كالمشقة لما كانت سبب
القصر وهي غير منضبطة المقادير فليس مشاق الناس سوآء في ذلك
وقد يدرك ظاهرا وقد يدرك خفيا ومثل هذا يعسر ضبطه في محاله حتى
تضاف اليه الاحكام فاقيمت مظنته مقامه وهي اربعة برد فانها تظن
عندها المشقة وكالانزال لما كان غير منضبط في الناس بسبب ان من
الناس من لا ينزل الا بالدفق والاحساس باللذة الكبرى ومنهم من
ينزل تقطيرا من غير اندفاق في اول الامر ثم يندفق بعد ذلك اثرا
ولذلك يحصل الولد مع العزل وانسان معتقد انه ما انزل وهو
قد انزل على سبيل السيلان من غير دفق فيحصل الولد من ذلك وهو
لا يشعر ولما كان الانزال مختلفا في الناس اقيمت مظنته مقامه
وهو التقا الختانين فان قلت مجرد الالتقا لا يحصل به انزال
فكيف جعل مظنة الانزال وهو لا يظن عنده ومن شرط مظنته ان
يظن عندها الوصف المطلوب لتعليق الحكم عليه قلت لا
نسلم انه لا يظن فمن الناس من ينزل لمجرد الملاقاة ومنهم من ينزل

بالنظره ومنهم

بالفكرة ومنهم من ينزل بالنظر فقط فالتقا الختانين اقوى من ذلك فجعل مظنته
ومن ذلك العقل الذي هو مناط التكليف يختلف في الناس بسبب اعتدال
المزاج والخرافه فرب صبي لاعتدال مزاجه اعقل من رجل بالغ لانحراف
مزاجه ولذلك تختلف في الرجال والصبيان فجعل البلوغ مظنته
لان البلوغ منضبط وهو غير منضبط هذا فيما لا ينضبط لاختلاف
رتبه في مقاديره اما ما ينضبط في مقاديره لكنه حتى لا يطلع عليه فذلك خفي
كالرضى في انتقال الاملاك لقوله عليه السلام لا يحل مال
امرء مسلم الا عن طيب نفسه والرضى امر خفي فجعلت الصيغ والافعال
في بيع المعاطاة مقامه لانه يظن عندها والغي الرضى اذا انفرد حتى
لو اعترف بانه رضي بانتقال الملك في الزمن الماضي من غير ان يكون صدر
منه قول ولا فعل لم يلزمه انتقال الملك وكذلك لو حصلت مشقه
السفر بدون مسافه القصر لم يترتب عليها رخص المشقة من القصر السفر
والافطار فاذا اقام الشرع مظنة الوصف مقامه اعرض عن اعتباره في نفسه
نعم لا بد ان يكون متوقعا مع المظنة فلو قطعنا بعدمه عند المظنة
فالقاعدة انه لا يترتب على المظنة حكم كما لو قطعنا بعدم الرضى مع الاكراه
على صدور الصيغة او الفعل غير ان هذا المعنى مع الاصل خولف في
التقا الختانين فانا لو قطعنا بعد الانزال وجب الغسل وخولف ايضا

فى قولهم فى شارب الخمر انه اذا شرب سكر واذا سكر هذا افترى فيكون عليه
حد المفترى فاقيم الشرب الذى هو مظنه القذف مقامه ونحن مع ذلك نقيم
الحد فى الشرب على من نقطع بانه لم يقذف وكان الشيخ عز الدين بن عبد
السلام رحمه الله يستشكل الاثر الوارد فى الشارب فى هذا المعنى بهذه
العبارة ويقول كيف يقوم مقام المظنه مقام القذف ونحن نقطع بعدم
القذف فى حق بعض الناس لكن يمكن ان يجاب عن الاثر بما يشهد له بالاعتبار
من التقا الختانين فانه ورد فيه الحديث السوى وهو قد يقطع فيه بعدم
المظنون عند وجود مظنته فى بعض الصور فان قلت ما الفرق بين
المظنه والحكمه التى اختلف فى التعليل بها وما الفرق بين الثلاثة الوصف
والمظنه والحكمه قلت الحكمه هى توجب كون الوصف علة معتبرة فى
الحكم فاذا ثبت كونه معتبرا فى الحكم ان كان منضبطا اعتمد عليه من غير مظنه
تقام مقامه وان لم يكن منضبطا اقيمت مظنته مقامه فالحكمه فى الرتبه
الاولى والوصف فى الرتبة الثانيه والمظنة فى الرتبه الثالثه ومثال
الثلاثه فى البيع ان حاجه المكلف الى ما فى يد غيره من الثمن او المثمن هو
المصلحه الموجبة لاعتبار الرضى وهى المصيرة له سبب الانتقال ومظنته
الايجاب والقبول فالحاجه هى فى الرتبة الاولى لانها هى الموجبه لاعتبار
الرضى فرعها واعتبار الايجاب والقبول فرع اعتبار الرضى ومثال

الثلاثه ايضا

الثلاثه ايضا فى السفر ان مصلحه المكلف الى راحته وصلاح جسمه توجب
ان المشقه اذا عرضت توجب عنه تخفيف العبادة لئلا تعظم المشقة
فتضيع مصالحه باضعاف جسمه وانحلال قوته فحفظ صحة الجسم وتوفير
قوته هو المصلحة والحكمه الموجبه لاعتبار وصف المشقه سبب
الترخص فالمشقه فى الرتبة الثانيه منها لان الاثر فرع المؤثر والمظنه
المشقه واعتبارها فرع اعتبار المشقه فهى فى الرتبه الثالثه ومثال
الحكمة والوصف من غير مظنه فيما هو منضبط الرضاع وصف موجب
للتحريم وحكمته انه يصير جز المراة الذى هو اللبن جزو الصبى الرضيع
فيناسب التحريم بذلك لمشابهته للنسب لان منيها وطمثها جزو الصبى
فلما كان الرضاع كذلك قال عليه السلام الرضاع لحمة
كلحمة النسب فالجزيه هى الحكمة وهى فى الرتبة الاولى والرضاع
الذى هو الوصف فى الرتبة الثانيه ووصف الزنا موجب للحد
وحكمه الموجبة لكونه كذلك اختلاط الانساب فاختلاط الانساب
فى الرتبه الاولى وهو الحكمه ووصف الزنا فى الرتبه الثانيه وكذلك
ضياع المال هو الموجب لكون وصف السرقه سبب القطع فضياع
المال فى الرتبه الاولى ووصف السرقه فى الرتبه الثانيه ولما كان
وصف الرضاع والزنا والسرقه منضبطا لم يحتج الى مظنة تقوم مقام



انما نقرا اللفظ
في الولا الولا لحمه
كلحمة النسب وانما
كان الرضاع يحرم
ما يحرم الولادة
في عن اخبار رسول الله

هذه الاوصاف فلم يحتج للرتبه الثالثه ويلزم من جواز التعليل
بالحكمة ان يلزم انه لو اكل صبي من لحم امراة قطعة ان تحرم عليه لان جزءها
قد صار جزؤه ولم يقل به احدٌ ولو وجد انسان ياخذ الصبيان من
ابايهم صغاراً وياتي بهم كباراً بحيث لا يعرفون بعد ذلك اباءهم ان يقام
عليه حد الزنا بسبب انه اوجب اختلاط الانساب ولم يقل به احد وان
من ضيع المال بالغصب والعدوان يجب عليه حد السرقه ولم يقل به احد
ولاجل هذه المعاني خالف الجمهور بالتعليل بالحكمه فقد ظهر الفرق بين المظنه
والوصف والحكمة من هذا الوجه وبين الحكمة والمظنه فرق من وجهٍ
اخر وذلك ان الحكمة اذا قطعنا بعدمها لا يقدح ذلك في ترتب الحكم كما
اذا قطعنا بعدم اختلاط الانساب من الزنا بان تحيض المراة ويظهر عدم
حملها ومع ذلك نقيم الحد وناخذ المال المسروق من السارق ونجزم
بعدم ضياع المال ومع ذلك نقيم حد السرقه واما المظنه اذا قطعنا
فيها بعدم المظنون فالغالب في موارد الشريعة عدم اعتبار المظنه
وذلك فيمن اكره على الكفر او العقود الناقلة للاملاك والموجبة للطلاق
والعتاق وغير ذلك فان تلك المظان يسقط اعتبارها بالاكراه ولا
يترتب عليها شي البته مما شانه ان يترتب عليه عند عدم الاكراه فهذا
فرق اخر بين المظنه والحكمة من جهة ان القطع بعدم الحكمه لا يقدح

والقطع بعدم

والقطع بعدم المظنون المظنه يقدح وينبغي ان يتفطن لهذه القاعدة وهذه
التفاصيل فهي وان انبنى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج اليها الفقها كثيراً
في موارد الفقه والترجيح والتعليل اذا تقررت هذه القاعدة فنقول
انما اعتبرت البقاع في الجمعات وهي ثلاثه اميال في الاتيان اليها لانها
مظنه اذا انصتوا وسامعه من تلك المسافه اذا اهدت الاصوات وانتفت
الموانع لقوله عليه السلام الجمعه على من سمع النداء فجعل مظنه السماع
مقام المسموع وكذلك جعلت البقاع التي هي مسافة القصر معتبرة في قصر
الصلوات لانها مظنه المشقه الموجبه للترخيص واما اهله شهور العبادات
كرمضان وشوال وشهر ذي الحجه ونحوها فلا حاجه فيها الى مظنه
من جهة الزمان بسبب ان القطع بحصولها موجود من جهة الرويه
واكمال العدة فيحصل القطع بالمعنى المقصود فلا حاجة الى مظنه من جهة الزمان
تقوم مقامه فان المظنه انما تعتبر عند عدم الانضباط اما معه فلا
نعم ظننا ان الهلال يطلع في هذه الليله بسبب قراين تقدمت اما من
توالي تمام الشهور فيظن نقص هذا الشهر او من جهة توالي طلوعه ليلة البدر
قبل غروب الشمس فيظن تمام هذا الشهر او من جهة تاخره في الطلوع
عند الغروب فيظن نقصان هذا الشهر وغير ذلك من الامارات الداله
عند ارباب علم المواقيت على روية الاهله ونوجب ان هذه الليله

هي مظنة روية الهلال فانا لا نعتبر شيا من ذلك ولا نقيم المظنة مقام روية
الهلال لان لنا طريقا للوصول الى الوصف المطلوب اما بالروية او بكمال العدة
والقاعدة انه لا يعدل الى المظنة الا عند عدم انضباط الوصف دايما او
في الاغلب وها هنا ليس كذلك فلذلك سقط اعتبار المظان من الازمنة وكذلك
اوقات الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها بحصول القطع بها في اكثر
صورها لم يقم مظانها في الصور مقامها وبهذا ظهر الفرق بين قاعدة البقاع
اقيمت مظانها وبين الازمنة لم تقم مظانها في الصور المذكورة وسر ما تقدم
من القاعدة الكلية التي تقدم تقريرها قبل

الفرق التاسع والتسعون

بين قاعدة البقاع المعظمة من المساجد تعظم بالصلاة وتتاكد طلب الصلاة
عند ملابستها وبين قاعدة الازمنة المعظمة كالاشهر الحرم وغيرها
لا تعظم فتاكد الصوم فيها مع ان نسبة الصلوات الى البقاع كنسبة الصوم
الى الازمان فالمكان يصلى فيه والزمان يصام فيه وليس لنا مكان يصام فيه الا بطريق
العرض ثلاثة ايام في الحج بمكة جبرا لما عرض من النسك وصوم ايام الاعتكاف
في المساجد لما عرض بالاعتكاف ويصام رمضان وغيره لغير ذلك الزمان
لا لما عرض فيه فالصوم بوضعه خاص بالزمان والصلاة تكون للمكان كتحية
المسجد وتكون للزمان كاوقات الصلوات والوتر وركعتي الضحى ونحوها

والفرق من حيث

والفرق من حيث الجملة في كون المساجد تعظم بالتحيات اذا دخل اليها والاشهر
الحرم ونحوها لا تعظم بالصوم ان الله سبحانه وتعالى غني عن الخلق على الاطلاق
لا تزيده طاعتهم ولا تنقصه معصيتهم والادب معه اللايق بجلاله متعذر
منا فامرنا سبحانه ان نتادب معه كما نتادب مع اكابرنا لانه وسعنا ولذلك
امرنا بالركوع والسجود والمدح له واكرام خاصته وعبيده ولما كان الواحد
منا اذا اراد تعظيم عظيم منا فعل معه ذلك جعل تعالى ذلك تعظيما له ومن
ذلك ان احدنا اذا مر ببيوت الاكابر يسلم عليهم ويحييهم التحية اللايقة
بهم والسلام في حقه تعالى محال لانه دعا بالسلامة وهو سالم لذاته
عن جميع النقايص او هو من المسالمة وهي التامين من الضرر وهو تعالى
يجير ولا يجار عليه فاستغنى عن ذلك لتعذر معانيه في حقه تعالى
بل ورد ان نقال له تعالى انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام حينا
ربنا بالسلام اي انت السالم لذاتك ومنك يصدر السلامة لعبادك واليك
طلبها فاعطنا اياها ولما استحال السلام في حقه تعالى اقيمت الصلاة
مقامه لتمييز بيت الرب عن غيره من البيوت بصورة التعظيم بما يليق بالربوبية
وكذلك نابت الفريضة عن النافلة في ذلك لحصول التمييز بها ولما كان سبب
التحيات في هذه البقاع المعظمة تمييز ما اختص بالله تعالى واشتهر باسم
بيتا بسبب اختصاصه به وهو لفظ البيوت فان شان الرب والملك العظيم

ان يكون في بيته ويحل فيه ويختص به ولم يوجد من الازمنه ما اشتهر
بالله تعالى هذه الشهره حتى يحتاج الى تمييز يختص به بيانا بسبب الربوبيه
فهذا هو الفرق بين الازمنه والبقاع في هذا المعنى فان قلت ——— فقد
ورد ان الثلث الاخير من الليل ينزل الرب فيه الى سما الدنيا فيقول هل
من داع فاستجيب له هل من مستغفر فاغفر له فقد اختص هذا الوقت من الزمان
به تعالى كما اختصت المساجد بانها بيوته فينبغي ان يشرع فيه ما يوجب
التمييز كما شرع في المسجد قلت ——— الازمنه التي جرت عادة الملوك
بالقدوم فيها على الرعايا شانها ان تعظم بالزينه في المداين وغير الزينه من اسباب
الاحتفال وكان يلزمنا مثل ذلك في هذا الزمان غير ان الليل ما يناسب الصوم
شرعا فشرع فيه ما يناسبه من الدعا والتضرع والاستغفار وانما قصدت
الفرق بين الصلاة والصوم

الفرق المايه

بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحه اعلم انه قد اشتهر
بين الناس تحريم النواح وتفسيق النايحة دون تفسيق الشعرا الذين يرثون
الموتى من الملوك والاعيان وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول
ان بعض المراثي حرام كالنواح وتحرير القول فيهما وضبطهما ان النوح
انما حرم لانه يقتضي نسبه الرب سبحانه وتعالى الى الجور في قضايه
والتبرم بقدره وان الواقع من موت هذا الميت لم يكن مصلحه بل مفسده

عظيمه وتكون

عظيمه وتكون النايحه تذكر كلاما يقرر ذلك في النفوس وتوضحه للافهام
وتحمل السامعين على اعتقاد ذلك فكل لفظ تضمن ذلك كان حراما نظما كان
او نثرا مرثيه او نواحا وقد جا في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
التصريح بتحريم النواح وورد في الحديث ان النايحه تكسى يوم القيامة
قميصين قميص من جرب وقميص من قطران وسر ان الاجرب سريع
الالم ليبرح جلده والقطران يقوي شعله النار فيكون عذابها بالنار بسبب
هذين القميصين اشد العذاب وفي ابي داود لعن الله النايحه والمستمعه
قال ——— سند من اصحابنا هي التي تتخذ النوح صنعة والا فالمراه مكروهة
لما في البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك نسا جعفر لم يسكتهن وفيه
عن جابر جي بابي يوم احد وقد مثل به وساق الحديث الى ان قال
فسمع صوت نايحه فقال من هذه فقالوا ابنه عمرو قال فلتبك او لا تبكي ما
زالت الملايكه تظله باجنحتها حتى رفع وفيه عن ام عطيه اخذ علينا
النبي صلى الله عليه وسلم ان لا ننوح فما وفت منا امراة غير خمس نسوة منهن
والنواح من الجباير وصورته ان تقول النايحه لفظا يقتضي فرط جمال
الميت وحسنه وكماله وشجاعته وبراعته وابهته ورياسته وتبالغ فيما
كان يفعل من اطعام الضيف والضرب بالسيف والذب عن الحريم والجار
الى غير ذلك من صفات الميت التي تقتضي مثله ان لا يموت فان بموته

تنقطع هذه المصالح ويعز وجود مثل الموصوف بهذه الصفات ويعظم التفجع على فقد مثله وان الحكمة كانت تقتضي بقاه وتطويل عمره ليكثر مثل تلك المصالح في العالم فمتى كان لفظها مشتملا على هذا كان حراما وهذا اشد النواح وتارة لا تصل الي هذه الغايه غير انه يبعد السلوة عن اهل البيت ويهيج الاسف عليهم فيؤدي ذلك الى تعذيب نفوسهم وقلة صبرهم وضجرهم وربما بعثهم ذلك على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود فهذا ايضا حرام ومتى كان لفظ النايحه ليس فيه شي من ذلك بل ذكر دين الميت وانه انتقل الى جزا اعماله الحسنه ومجاورة اهل السعاده وانه اتى عليه ما قضى على عامة الناس وان هذا سبيل كان لا بد منه وانه مولم اشترك فيه الخلايق وباب لا بد من دخوله فهذا ليس بحرام فان زادت على ذلك بان تدعو اهل الميت بالصبر وتحثهم على الاجر والثواب وانهم ينبغي لهم ان يحتسبوا ميتهم في سبيل الله ويعتمدون في حسن الخلف على الله تعالى ونحو ذلك فهذا مندوب اليه مامور به وعلى هذه القوانين تخرج المراثي المباحه فتنقسم ايضا الى المحرم الكبيره والى المحرم الصغيرة والى المباح والى المندوب على قدر ما يتضمنه لفظ المرثيه فمن المراثي المباحة الخاليه عن التحريم ما رثى به ابن عمر اخاه عاصما لما مات فقال

الميت

فان تك احزان وفايض دمعة ... جرين دما من داخل الجوف منقعا
تجرعتها في عاصم واحتسيتها ... فاعظم منها ما احتسى وتجرعا

فليت المنايا

فليت المنايا كن خلفن عاصما ... فعشنا جميعا او ذهبن بنا معا
دفعنا بك الايام حتى اذا اتت ... تريدك لم نسطع لها عنك مدفعا

فهذا رثا مباح لا يحرم مثله وليس فيه ما يشير الى التجوير ولا تسفيه القضا بل انه حزين متالم لميته وكان يشتهي لو مات معه فهذا امر قريب لا عزو فيه ومثال الرثا المندوب ما روى ان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وكان عبد الله بن عباس رضي الله عنهما عظيما عند الناس في نفسه لانه كان ترجمان القران وافر العقل جميل المحاسن والجلاله والاوصاف الجميلة فاعظمه الناس عن التعزيه اجلالا له ومهابه بسبب عظمته في نفسه وعظم من اصيب به فان العباس رضي الله عنه عم النبي صلى الله عليه وسلم وبقي بعد وفاته عليه السلام مثل والده عليه السلام وكان يقال من اشجع الناس فيقال العباس ومن اكرم الناس فيقال العباس ومن اعلم الناس فيقال العباس فلما مات عظم خطبه وجلت رزيته في صدور الناس وفي صدر ولده عبد الله رضي الله عنهما واحجم الناس عن تعزيته فاقاموا على ذلك شهرا كما ذكره المورخون فبعد الشهر قدم اعرابي من البادية يسال عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد فقال اريد ان اعزي عبد الله بن عباس رضي الله عنهما فقام الناس معه عساه يفتح لهم باب التعزيه فلما راى عبد الله بن عباس قال له سلام عليك يا

ابا الفضل فقال له عبد الله بن عباس وعليك السلام ورحمة الله وبركاته

فانشده

اصبر نكن بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس
خير من العباس صبرك بعده والله خير منك للعباس

فلما سمع عبد الله بن عباس رثاه واستوعب شعره سري عنه عظيم ما كان به واسترسل الناس في تعزيته وهذا كلام في غاية الجودة من الرثا مسهل للمصيبه ومذهب للحزن محسن لتصرف القضا مثن على الرب تعالى باحسان وجميل العواقب فهذا حسن جميل ومثله ما روي في الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفي سمع اهل بيته قايلا يقول يسمعون صوته ولا يرون شخصه سلام عليكم اهل البيت ان في الله خلفا من كل فايت وعوضا عن كل ذاهب فاياه فارجوا وبه فثقوا فان المصاب من حرم الثواب فكانوا يرونه الخضر عليه السلام فهذا ايضا من القربات ومندرج في سلك المندوبات

ومن الرثا المحرم الفضيع ما وقع في عصرنا في رثا الخليفه ببغداد في ايام الملك الصالح رحمه الله الجميع فعمل له الملك الصالح عزا جمع فيه الاكابر والاعيان والقرا والشعرا فانشد بعض الشعرا في مرثيته يقول

مات من كان بعض اجناده الموت ومن كان يختشيه القضا

فسمعه الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو جالس في المحفل فامر بتاديبه وحبسه واغلظ الانكار عليه وبالغ في تقبيح رثاه واقام بعد التعزير

في الحبس زمنا طويلا ثم استتابه بعد شفاعة الامرا والروسا فيه وامره ان ينظم قصيدة يثني فيها على الله تعالى تكون مكفرة لما تضمنه شعره من التعرض للقضا بقوله من كان بعض اجناده الموت تعظيم لشان هذا الميت وان مثل هذا ما كان ينبغي ان يخلوا منه منصب الخلافه ومتى تاتي الايام بمثل هذا ونحو ذلك وقوله يختشيه القضا يشير الى ان الله تعالى كان يخاف منه وهذا اما كفر صريح وهو الظاهر من لفظه واما قريب من الكفر فالشعرا في مراثيهم يهجمون على امور صعبه رغبة في الاغراب والتمدح بانه طرق معنى لم يطرق قبله فيقعون في هذا ومثله ولذلك وصفهم الله تعالى بقوله الم تر انهم في كل واد يهيمون وانهم قال المفسرون الاودية هي اودية الهجا المحرم ونحوه مما لا يحل قوله فظهر بهذا البسط والتقرير الفرق بين النواح المحرم وغيره والرثا المحرم من غيره بتقرير القواعد المتقدمه فقس عليه ما يرد عليك من ذلك في البابين

الفرق الحادي بعد المايه

بين فعل غير المكلف لا يعذب به وبين قاعدة البكا على الميت يعذب به الميت وورد في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الميت ليعذب ببكا الحي عليه خرجه مالك في الموطا وغيره من العلما في الصحاح فاشكل من جهة ان الانسان لا يواخذ بفعل غيره وهي قاعدة صحيحه تعارض هذه

القاعدة وحصل الفرق من وجوه احدها انه محمول على ما اذا اوصى بالنياحه
كما قال طرفه ن اذا مت فانعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد
وثانيها انهم كانوا يذكرون في نواحهم مفاخر هي مخازي عند
الشرع كالغصب والفسوق فيعذب بها فيكون المعنى ان الميت يعذب بمدلول
ما يقع في البكا من الالفاظ ولما كان بين البكا وبين تلك الامور ملازمه قد
حصلت في الواقع عُبّر بالبكا عنها مجازا والعلاقه هي الملازمه لان اللفظ
يلازم مدلوله والبكا يلزم هذا اللفظ فصدق الملازمه هي العلاقه وثالثها
ما قالته عايشه رضي الله عنها يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه
نسي او اخطا انما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بيهودية يبكي عليها اهلها فقال عليه
السلام انكم تبكون عليها وانها لتعذب ن اعلم ان هذه الوجوه الثلاثه
تكون اجوبه عن الحديث ولا توجب فرقا بين القاعدتين وانما هي ترد
البكا الى الميت (فعل) بالوصية كما قاله اولا او بالمباشره كما قاله ثانيا واما الثالث
فهو من جنس الثاني لان اليهودية انما عذبت في قبرها بكفرها لا ببكا اهلها
والفرق في التحقيق ان نثبتا اللفظ على ظاهره ما وقع لبعض العلما من ان امرأة
من اهل العراق مات لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها الى المغرب فحضر يوم
العيد وعادتها في بلدها تخرج الى المقابر فتبكي على ولدها فلما لم تكن في
بلدها خطر لها ان تخرج الى مقابر تلك البلدة التي حلت فيها فتفعل فيها

ماكانت

ما كانت تفعله ببلدها فخرجت اليها وفعلت ذلك واكثرت البكا والعويل
والتفجع على ولدها ثم نامت فرأت اهل المقبره قد هاجوا يسال بعضهم بعضا هل
لهذه المراة عندنا من ولد فقالوا لا فقال السايل منهم للمسئول فكيف جات
عندنا تؤذينا ببكائها وعويلها من غير ان يكون لها عندنا ولد ثم ذهبوا اليها
فضربوها ضربا وجيعا فاستيقظت فوجدت الما عظيما من ذلك الضرب
فدل ذلك على ان الارواح تتالم من المولمات وتفرح باللذات في
البرزخ كما كانت في الدنيا وهو ظاهر ولذلك تعذب الكفار في قبورها
كما قال عليه السلام ان يهود ليعذب في قبورها فالاوضاع البشريه في الارواح
لم تتغير وانما كانت في مسكن فارقته فقط فبقيت على حالها في اوضاعها ولما
كان البكا والعويل في حال الحياة تتاذى به الارواح وتنقبض كانت بعد الموت
كذلك تتاذى به كان عليها او على غيرها وهو عليها اشد نكاية لانها هي المصابه
حينيذ وقد ورد ان الموتى يعلمون احوال الاحيا وما نزل بهم من شدة ورخاء
وفقر واستغنا وغير ذلك مما يتجدد لاهليهم فيالمون للمولمات ويسرون
باللذات وورد انهم يفتخرون بالزيارات ويتالمون لانقطاعها واذا كان
الامر كذلك كانوا يالمون بالبكا عليهم من اهليهم وغير اهليهم والالم
عذاب فلذلك قال عليه السلام ان الميت ليعذب ببكا الحي ويكون
الفرق بين القاعدتين على هذا التقرير والتقرير ان الانسان لا يعذب

بفعل غيره اي عذاب الاخرة الذى هو عذاب الذنوب والبلا عذاب
ليس عذاب الاخرة الذى هو عذاب الذنوب المتوعد به من قبل صاحب
الشرع بل معناه الالم الجلي الذي اذا وقع في الوجود قد يكون رحمة الله تعالى
كمن يبتليه الله تعالى بالالم لرفع درجاته ومن هذا الباب قوله عليه السلام
نحن الانبيا اشد بلآء ثم الصالحون الامثل فالامثل يبتلى الرجل على قدر دينه
ومعلوم ان الانبيآ والصالحين يبلون بالبلايا وليس ذلك عذابا بالتفسير
الاول بل رحمة من الله تعالى ولذلك قال بعض السلف على القرن الماضي
ان كان احدهم ليفرح بالبلا كما يفرح احدكم بالرخا والعذاب يستعاذ منه
ولا يفرح به فهذا الوجه عندي هو الفرق الصحيح ويبقى اللفظ على ظاهره
ويستغنى عن التاويل وتخطيه الراوي وما نشا عن الظاهر من الاجوبه
كان اسعدها واولاها وهذا كذلك فيعتمد عليه في الفرق

الفرق الثاني بعد المايه

بين قاعدة اوقات الصلوات يجوز اثباتها بالحساب والالات وكل ما دل
عليها وبين قاعدة الاهله في الرمضانات لا يجوز اثباتها بالحساب وفيه
قولان عندنا وعند الشافعيه والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب
فاذا دل حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهه
علماء علم الهيه لا يجب الصوم وقال سند من اصحابنا فلو كان الامام يرى

الحساب فاثبت

الحساب فاثبت الهلال به لم يتبع لاجماع السلف على خلافه مع ان حساب
الاهله والكسوفات والخسوفات قطعي فان الله تعالى اجرى عادته بان حركات
الافلاك وانتقال الكواكب السبعه السيارة على نظام واحد طول الدهر
بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى والقمر قدرناه منازل حتى عاد
كالعرجون القديم وقال تعالى والشمس والقمر حسبانا اى هما ذو
احسبان فلا تخرم ابدا ولذلك الفصول الاربعه لا يخرم حسابها
والعوايد اذا استمرت افادت القطع كما اذا رينا شيخا نجزم بانه لم يولد
كذلك بل طفلا لاجل عادة الله تعالى لذلك والا فالعقل يجوزه ولادته
كذلك والقطع الحاصل فيه انما هو لاجل العادة واذا حصل القطع فالحساب
ينبغي ان يعتمد عليه كاوقات الصلوات هاهنا وهو عمدة السلف والخلف
فانه لا غايه بعد حصول القطع والفرق وهو المطلوب هاهنا وهو عمدة
السلف والخلف ان الله تعالى نصب زوال الشمس سبب وجوب الظهر
ولذلك بقيه الاوقات لقوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق
الليل اي لاجله وكذلك قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين
تصبحون وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون
قال المفسرون هذا خبر معناه الامر بالصلوات الخمس في هذه
الاوقات فحين تمسون المغرب والعشا وحين تصبحون الصبح وعشيا

العصر وحين تظهرون الظهر والصلاة تسمى تسبيحة ومنه سبحة الضحى اى صلاتها
فالاية امر بايقاع هذه الصلوات فى هذه الاوقات وغير ذلك من الكتاب
والسنة الدال على ان نفس الوقت سبب فمن علم السبب باى طريق كان لزمه
حكمه فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع فى اوقات الصلوات واما الاهله
فلم ينصب صاحب الشرع خروجها من الشعاع سببا للصوم بل رويه الهلال
خارجه من شعاع الشمس هو السبب فاذا لم تحصل الرويه لم يحصل السبب
الشرعى فلا يثبت الحكم ويدل على ان صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج
الهلال عن شعاع الشمس سببا للصوم قوله عليه السلام
صوموا لرويته وافطروا لرويته ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس
كما قال اقم الصلاة لدلوك الشمس ثم قال فان غم عليكم اى خفيت
عليكم رويته فاقدروا له وفى روايه فاكملوا العدة ثلثين فنصب رويه
الهلال او كمال العدة ثلثين ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع
واما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فلا دلالة فيه على
هذا المطلوب قال ابو على لان شهد لها ثلاث معان شهد بمعنى
حضر ومنه شهدنا صلاة العيد وشهد بدرا وشهد بمعنى اخبر
ومنه شهد عند الحاكم اى اخبره بما يعلمه وشهد بمعنى علم ومنه
قوله تعالى والله على كل شىء شهيد اى عليم وهو فى الاية

مسئله شهد لها ثلاث معان

بمعنى حضر

بمعنى حضر وهو فى قال وتقديره الاية فمن حضر منكم المصر
فى الشهر فليصمه اى حاضرا مقيما احترازا من المسافر فانه لا يلزمه
الصوم واذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه
دلاله على اعتبار الرويه ولا على اعتبار الحساب ايضا فان الحضور
فى شهد اعم من كونه ثبت بالرويه او بالحساب فلاجل هذا الفرق
قال الفقهاء ان كان هذا الحساب غير منضبط فلا عبرة به وان كان
منضبطا لكنه لم ينصبه صاحب الشرع سببا فلا يجب به صوم والحق
من ترديد الفقهاء هو القسم الثانى دون الاول غير ان هاهنا اشكالان
احدهما فى اوقات الصلوات والثانى فى رويه الاهله **الاشكال**
الاول فى اوقات الصلوات انه جرت عادة المودنين وارباب
المواقيت بتسيير درج الفلك فاذا شاهدوا المتوسط من درج او غيرها
من درج الفلك الذى يقتضى ان الفجر طلع امروا الناس بالصلوة والصوم مع
ان الافق يكون صاحيا لا يخفى فيه طلوع الفجر لو طلع ومع ذلك فلا تجد الا نسان
للفجر اثرا البته وهذا لا يجوز فان الله تعالى انما نصب سبب وجوب الصلاة
ظهور الفجر فوق الافق ولم يظهر فلا الصلاة حينئذ فانه ايقاع للصلاة
قبل وقتها وبدون سببها وكذلك القول فى بقيه اثبات اوقات الصلوات
فان قلت هذا جنوح منك الى انه لا بد من الرويه وانت قد فرقت بين

درج الشمس ... الافق

تجوز

البائن و ميزت بين القاعدتين بالرويه و عدمها وقلت السبب في الاهله
الرويه في اوقات الصلوات تحقق الوقت دون رويته بحيث اشترطت الرويه
فقد ابطلت ما ذكرته من الفرق قلت سؤال حسن والجواب عنه
اني لم اشترط الرويه في اوقات الصلوات لكني جعلت عدم اطلاع الحس على اطلاع
عدم الفجر دليلا على عدمه وانه في نفسه لم يتحقق لان الرويه هي السبب
ونظيره في الاهله لو كانت السماء مصحيه والجمع كثيرة و لم ير الهلال جعلت ذلك
دليل عدم خلوص الهلال من شعاع الشمس وكذلك لو رايت الظل عند الزوال
مايلا الى جهه المغرب ولم اره مال الى جهه المشرق بل متوسطا بين الجهتين
جعلت ذلك دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب ففرق بين كون
الحس سببا وبين كونه دالا على عدم السبب فانا في الفجر جعلته دليل عدم
السبب لا اني اشترطت الرويه ولذلك اني لم استشكل ذلك الا والسما
مصحيه والحس لا يجد شيا من الفجر اما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر
مع الصحو لطالعنا من الافق ويخفى مع الغيم لم استشكله وقلت انا اخفى
مع الغيم لاجل الغيم لا لاجل عدمه في نفسه لكني لما رايت حسابهم في الصحو
لا يظهر معه الفجر علمت ان حسابهم تقارن عدم السبب فان الحس
ما يدل على وجود الفجر يدل ايضا على عدمه باتساق الظلمه وعدم
الضيا فهذا جواب هذا السؤال لا اني سويت بين الاهله واوقات

الصلوات فتامل

الصلوات فتامل ذلك **الاشكال** الثاني ان المالكيه جعلوا رويه
الهلال في بلد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع الاقطار الارض ووافقهم
الحنابلة على ذلك وقال الشافعيه لكل قوم رويتهم واتفق الجميع على ان لكل قوم
فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاهم فان الفجر اذا طلع على قوم يكون
عند اخرين نصف الليل وعند اخرين نصف النهار وعند اخرين غروب
الشمس الى غير ذلك من الاوقات وما من درجة تطلع من الفلك او تتوسط
او تغرب الا وفيها جميع الاوقات بحسب افاق مختلفه واقطار متباينه فاذا
طلعت الشمس في اقصى المشرق كان نصف الليل عند البلاد الغربيه منهم
او اقل من ذلك او اكثر على حسب البعد عن ذلك الافق واذا غربت الشمس
في المغرب كان نصف الليل عند البلاد الشرقيه او اقل او اكثر بحسب
قرب ذلك القطر من القطر الذي غربت فيه الشمس وكذلك بقيه
الاوقات تختلف بهذا الاختلاف ولذلك وقع في الفتاوى الفقهيه
مسله اشكلت على جماعة من الفقهاء في اخوين ماتا عند الزوال
احدهما بالمشرق والاخر بالمغرب ايهما يرث صاحبه فافتى الفضلا
من الفقها بان المغربي يرث المشرقي لان زوال المشرق قبل زوال
المغرب فالمشرقي مات اولا فيرثه المتاخر لبقايه بعده حيا ومتاخر
الحياة يرث فيرث المغربي المشرقي اذا تقررت الاتفاق على ان

اوقات الصلوات تختلف باختلاف الافاق وان لكل قوم فجرهم وزوالهم
وغير ذلك من الاوقات فيلزم ذلك في الاهله بسبب ان البلاد الشرقيه
اذا كان الهلال فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر الى الجهة الغربيه
فما تصل الشمس الى افق المغرب الا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه اهل المغرب
ولا يراه اهل المشرق وهذا احد اسباب اختلاف روية الهلال وله اسباب
اخر مذكوره في علم الهيه لا يليق ذكرها هاهنا انما ذكرت ما يقرب فهمه
واذا كان الهلال يختلف باختلاف الافاق وجب ان يكون لكل قوم
رويتهم في الاهله كما ان لكل قوم فجرهم وغير ذلك من اوقات الصلوات
وهذا حق ظاهر وصواب متعين اما وجوب الصوم على جميع الاقاليم بروية
الهلال بقطر منها فبعيد عن القواعد والادله لم تقتض ذلك فاعلمه

الفرق الثالث بعد المايه

بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبه تنعقد قربه بخلاف الصيام في
ايام الاعياد والجميع منهي عنه اما الصلوات فمشهور المذهب مالك وهو
قول الشافعي وابي حنيفه رضي الله عنهم اجمعين وقال ابن حنبل وابن حبيب «انها تنعقد»
من اصحابنا لا تنعقد قربه ويجب القضا فسوى بين البابين فلا فرق على مذهبه
لتسويته بين القاعدتين انما الفرق على مذهب الجماعه وقال جماعه
احمد ومن وافقه مسبوق بالاجماع في الصحه في الصلوات في الدور المغصوبه

وقد اجمع السلف

وقد اجمع السلف على عدم امر الظلمة بالاعادة بالقضا اذا صلوا في الدور
المغصوبه واما الصوم ايام العيدين النحر والفطر ففي الصحيحين ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وفي الجواهر لو
قال اصوم هذه السنه لم يلزمه قضا ايام العيدين والتشريق ورمضان
الا ان ينوي القضا وروى ان نذر ذي الحجه يقضي ايام النحر الا ان
ينوي عدم القضا ولو نذر صوم يوم يقدم فلان فقدم في الايام
المحرم صومها فالمنصوص نفي القضا لتعذره شرعا وناذر صوم يوم النحر
او الفطر او الشك ملغا كنذر الصلوات في الاوقات المكروهات وقاله
مالك في المدونه وقاله الشافعي رحمهما الله تعالى فظاهر مذهبنا
ومذهب الشافعي ان الصوم لا ينعقد قربه في هذين اليومين بخلاف
الصلاة والصوم والصلاة عبادتان والنهي انما جا من جهه الظروف
هي الزمان في الصوم والمكان في الصلاة والحكم مختلف بين القاعدتين
كما ترى والفرق ان النهي عنه تارة تكون العبادة الموصوفه بكونها
في الزمان والمكان او الحاله المعينه من بين ساير الازمنه او البقاع
او الحالات فيفسد لان النهي يقتضي فساد المنهي عنه على قواعدنا
وقواعد الشافعي رحمه الله تعالى وتارة يكون المنهي عنه هو الصفه
العارضه للعباده فلا تفسد العبادة لتعلق النهي حينيذ بامر

خارج عن العبادة والمباشر بالنهي في الصوم انما هو الموصوف بكونه
في يوم الفطر او النحر كما تقدم الحديث والمباشر بالنهي في الصلاة
في الدار المغصوبة انما هو الغصب ولم يرد نهي عن الصلاة في الدار المغصوبة
انما ورد في الغصب دون الصلاة المقارنة للغصب والقضا على الصفة
لا يلزم ان يتعدى الى الموصوف ولا بالعكس فيصح ان يقال شرب الخمر مفسد
ولا يصح ان يقال شارب الخمر مفسد ويصح ان يقال شارب الخمر ساقط
العدالة ولا يصح ان يقال شرب الخمر ساقط العدالة فظهر ان احكام الصفات
لا تنتقل للموصوفات واحكام الموصوفات لا تنتقل للصفات فظهر ان النهي
في الصوم عن الموصوف وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن الصفة وان احكام
الاحكام من احدى الجهتين لا تنتقل للاخرى فان قلت لو نذر الصلاة
في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره كما في صوم يوم النحر فهما سوا قلت
الا انهم قالوا ان الصلاة اذا وقعت في الدار المغصوبة تبرى الذمة وقالوا
اذا وقع الصوم في يوم النحر ويوم الفطر لا ينعقد قربة وبراة الذمة
بالصلاة في الدار المغصوبة يقتضي انها انعقدت قربة الذمة لا تبرا من الواجب لان
بما ليس واجبا فضلا على انه ليس بقربة فتكون الصلاة في الدار المغصوبة
قربة واجبة من جهة انها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فان قلت
الصوم والصلاة كلاهما قربة بالاجماع والنهي والنهي والمفسد انما جا جهة عن

امر خارجي

في

امر خارجي وهو الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فانت اذا فرعت على مذهب
من يرى ان النهي عن الوصف لا يتعدى الى الاصل لزمك ذلك فيما قاله ابو حنيفة
رضي الله عنه في عقود الربا ان الوصف يبطل ويصح الاصل لسلامته عن النهي
والمفسد فيلزمك ان تلتزم مذهبه وان فرعت على مذهب من يرى ان البابين
واحد وهو مذهب احمد رحمه الله تعالى فيلزمك ان تلتزم ما قاله في ابطال
الصلاة في الدار المغصوبة وبالثوب المغصوب وابطال الوضوء بالما المغصوب
ونحو ذلك من فروع الحنابلة وانت لم تقل بهذا المذهب ولا بذاك فكان
مذهبا مشكلا لا يحتاج للجواب لمالك والشافعي رحمهما الله تعالى عن هذا
الاشكال وان بطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم فانك ان اعتبرت
الوصف والاصل وفرقت بينهما كقول ابي حنيفة لزمك الصحة في الصلاة
والصوم لان النهي لامر خارجي وهو الزمان والمكان وان سويت كما قاله
احمد لزمك البطلان فيهما وعلى التقديرين بطل ما حاولته من الفرق
قلت سوال حسن والجواب عنها اني التزم الفرق بين الوصف
والاصل ولا اسوي كما قالته الحنابلة ولا يلزمني عقود الربا بسبب ان
انتقال الاملاك في المعاوضات تعتمد الرضى لقوله صلى الله عليه وسلم لا مال يحل
امري مسلم الا عن طيب نفسه وصاحب الدرهم او الصاع من البر ما رضي
باخراجه من ملكه الا مقابلا بدرهمين او صاعين فاذا اسقطنا احد الدرهمين

او احد الصاعين بطل ما حصل به الرضى ونقل الملك بغير رضا لا يجوز
ويلزم ايضا نقل الملك بغير عقد فان متعلق العقد ومقتضاه انما هو هذا
المجموع اما درهم بدرهم فلم يقتضه العقد بل اقتضى عدمه فان مفهوم
قول القايل بعتك درهما بدرهمين انه لا يبيعه درهما بدرهم واذا لم يوجد
العقد يكون نقل الملك بغير رضا ولا عقد خلاف الاجماع بخلاف الصلوة
موجب الامر بجملته وجد في الصلاة في الدار المغصوبه فان الامر بالصلاة
لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم الله تعالى الغصب ولم يشترط فيه
عدم الصلاه واوجب الصلاه ولم يشترط فيها عدم الغصب فقد وجد
مقتضى الامر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب اعتبارهما وان يترتب
على كل واحد منهما مقتضاه كما ان الله تعالى حرم السرقه ولم يشترط
فيها عدم الصلاه واوجب الصلاه ولم يشترط فيها عدم السرقه فاذا
سرق في صلاته فقد وجد موجب الامر بجملته وموجب النهي بجملته
فوجب ان يترتب على كل واحد منهما مقتضاه فتبرا ذمته بالصلاة
وتقطعه للسرقه عملا بتحقق السببين فهذا هو الفرق بين العقود
ومقتضياتها وبين الاوامر وموجباتها فتامل ذلك فهو من الفقه الجليل
والبحث الدقيق واما ما ذكرته من سقوط الفرق بسبب انها قربتان
في انفسهما والنهي انما جا من امر خارجي فاقول ورود النهي عن العباده

الموصوفه يدل

الموصوفه يدل على ان العادة الموصوفه عريه عن المصلحه التي في العباده
التي ليست موصوفه بتلك الصفه والاوامر تتبع المصالح فاذا ذهبت
المصلحه ذهب الطلب والامر واذا ذهب الطلب لم يبق الصوم
قربه وفي الصلاة لم ينه عنها اصلا انما ورد النهي عن الصفه خاصه
التي هي الغصب فبقيت الصلاه على حالها مشتمله على مصلحة الامر فكان
الامر ثابتا فكان قربه فظهر بهذا التقرير ان صوم يوم النحر والفطر
ليس بقربه والصلاه في الدار المغصوبه قربه وبذلك ظهر الفرق بين
القاعدتين واندفعت الاشكالات كلها

الفرق الرابع بعد المايه

بين قاعدة ان الفعل متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين
الندب والمحرم ترك تقديما للراجح على المرجوح وبين قاعده يوم الشك
هل هو من رمضان ام لا فانه يحرم صومه مع انه ان كان من شعبان فهو
مندوب وان كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي ان يتعين صومه
وبهذه القاعده تمسك الحنابله في صومه على وجه الاحتياط وهو
ظاهر على هذه القاعدة ووافقنا الشافعي وابو حنيفه رحمه الله عليهما
وكان ابن عمر يصومه احتياطا لهذه القاعده ثم انا ناقضنا قاعدتنا فقلنا
من شك في الفجر لا ياكل ويصوم مع انه شاك في طريان الفجر كما شككنا

اول الشهر في طريان الصوم فيما سوا فقلنا بالصوم في الثاني دون
الاول فهو اشكال اخر ويحتاج الى الفروق القادحه المعتبرة في الموضعين
اما الاول فالجواب عنه وهو الفرق المقصود هاهنا ان صوم يوم الشك
عندنا داير بين التحريم والندب فيتعين الترك اجماعًا على هذا التقدير
وانما قلنا انه داير بين التحريم والندب لان النيه الجازمه شرط وهي
هاهنا متعذره وكل قربه بدون شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام
فان كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه وان من شعبان فهو مندوب
فقد تبين انه داير بين التحريم والندب لا بين الوجوب والندب وهذا
هو الفرق ومايدل على تحريمه ماورد في الحديث من صام يوم الشك
فقد عصى ابا القسم واما الثاني فالجواب عنه ان رمضان عباده
واحدة وانما الاكل بالليل رخصه لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر
فليصمه والامر ظاهر في صوم جميع الشهر فالاصل في الليل الصوم وكذلك
كان في صدر الاسلام ثم رخص فيه فكان من نام لا يحل له بعد ذلك
وطي امراته حتى نزل قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم
فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم
وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود
من الفجر فاباح الله تعالى المفطرات الى هذه الغايه رخصه واذا
كان الاصل

كان الاصل في الليل الصوم ثم استثنى منه الليل المتيقن بقي المشكوك
فيه على وفق الاصل فلذلك قلنا بوجوب صومه وشعبان الاصل فيه
الفطر على عكس ليل رمضان فنفطره حتى يتيقن موجب الصوم فهو
عكس ليل الصوم فظهر الجواب والفروق ومن هذا المترع اذا شك هل
صلى ثلاثًا او اربعًا فانه يصليها مع انها دايرة بين الرابعه الواجبه والخامسه
المحرمه واذا تعارض الواجب والمحرم قدم التحريم لان التحريم يعتمد
المفاسد والوجوب يعتمد المصالح وعنايه صاحب الشرع والعقلاء بدرء
المفاسد اشد من عنايتهم بتحصيل المصالح ولذلك اذا شك في وضوءه هل
هي ثالثه او ثانيه فانه يتوضا ثالثه مع دورانها بين الثالثه المندوبه والرابعه
المحرمه وهاهنا الترك اظهر من الشك في الصلاة لان المندوب اخفض
رتبه من الواجب والجواب عن الاول انه موضع اتفاق فيما علمت
بخلاف الوضوء لان التحريم في الخامسه مشروط بتيقن الرابعه او ظنها
ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم بل استصحب الوجوب من الدليل الدال
على وجوب الاربع وهو الاجماع والنصوص واما التحريم في الوضوء في
الرابعه فمشروط ايضا بتيقن الثالثه او ظنها ولم يحصل فاستصحب
الندب الناشي عن الدليل الدال على الثلاث وهو فعله صلى الله عليه وسلم
وقوله في ذلك فهذه قواعد في العبادات ينبغي الاحاطه بها ليلا

تضطرب القواعد ونطلع على الطالب للعلم

الفرق الخامس والمايه

بين قاعدة صوم رمضان وستة من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمس
او سبع من شوال ه اعلم انه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه قال من صام رمضان واتبعه ستا من شوال
فكانما صام الدهر فورد في هذا الحديث مباحث للفضلا واشكالات
للنبلا وفوايد فقهيه ومعان شريفه غريبه فالاول لم قال عليه
السلام بست ولم يقل بسته والاصل في الصوم انما هو في الايام دون
الليالي والمذكر اذا اعدت المذكر فكان اللازم في هذا اللفظ ان يكون مونثا
لانه عدد مذكر كما قال الله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانيه
ايام حسوما انث مع المذكر وذكر مع المونث الثاني لم قال من شوال
وهل لشوال مزيه على غيره من الشهور ام لا الثالث لم قال ست
وهل للست مزيه على الخمس والسبع ام لا الرابع قوله صلى الله عليه وسلم
فكانما صام الدهر شبه صوم شهر وسته ايام بصوم الدهر مع
ان القاعدة العربيه ان التشبيه يعتمد المساواة او التقريب واين
صوم شهر وسته ايام من صوم الدهر بل اينه من صوم سنه فانه لم
لم يصل الى السدس ونحن نعلم بالضرورة من الشريعه ان من عمل
عملا صالحا

والمراد اذا اعدت عن المذكر انث عدده

عملا صالحا وعمل الاخر قدره مرتين لا يحسن التشبيه بينهما فضلا
عن ان يجعل مثله ست مرات ولا يقال ان من صام يوما يشبه من صام
يومين في الاجر ولا انصدق بدرهم يشبه من تصدق بدرهمين
في الاجر فضلا عن تصدق بسته دراهم فان ذلك يوهم التسويه بين
سته دراهم ودرهم ولا مساواة بينهما فيبعد التشبيه الخامس
هل لنا فرق بين قوله عليه السلام فكانما صام الدهر وبين قوله فكانه
صام الدهر فان ما هاهنا كافه لكان عن العمل فدخلت لذلك على الفعل ولو
لم تدخل ما لدخل كان على الاسم فهل بين ذلك فرق ام لا السادس
ان التشبيه بين هذا الصوم وصوم الدهر كيف كان صوم الدهر او على
حاله مخصوصه ووضع مخصوص ه السابع هل بين هذه السته ايام
الواقعه في هذا الحديث وبين السته ايام الواقعه في الايه في قوله
تعالى خلق الله السموات والارض في سته ايام فرق ام لا والحكمه في
ذلك واحده والجواب عن الاول انه عليه السلام
انما قال ست ولم يقل سته لان عادة العرب تغليب الليالي على
الايام فمتى اراد واعد الايام عدوا الليالي وتكون الايام هي المراده
ولذلك قال الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن
بانفسهن اربعه اشهر وعشرا ولم يقل وعشرة مع انها عشره

من

أيّام فذكرها بغيرها تأنيث قال الزمخشري ولو قيل عشرة لكان لحناً
ومنه قوله تعالى ان لبثتم الا عشراً نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم
طريقةً ان لبثتم الا يوماً الا يوماً قال العلماء فدل الكلام الاخير
وهو قوله الا يوماً على ان المعدود الاول ايام فلذلك هاهنا
اتت العبارة بصيغة التذكير الذي هو شان الليالي والمراد الايام مثل
هذه الايات وعن الثاني انه عليه السلام انما قال من شوال عند
المالكية رفقاً بالمكلف لانه حديث عهد بالصوم فيكون عليه اسهل
وتاخيرها عن رمضان افضل عندهم لئلا يتطاول الزمان فيلحق برمضان
عند الجهال قال لي الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله
ان الذي خشي منه مالك رحمه الله قد وقع بالعجم فصاروا يتركون المسحرين
على عادتهم والقوانين وشعاير رمضان الى اخر الستة ايام فحينئذ
يظهرون شعاير العيد ويؤيد سد هذه الذريعة ما رواه ابو داود
ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام يتنفل
عقيب فرضه وهنالك رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب رضي
الله عنه فقام اليه عمر بن الخطاب وقال له اجلس حتى تفصل بين فرضك
ونفلك فبهذا اهلك من كان قبلنا فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم
اصاب الله بك يا بن الخطاب ومقصود عمر رضي الله عنه ان اتصال النفل

بالفرض اذا

بالفرض اذا حصل معه التمادي اعتقد الجهال ان ذلك النفل من ذلك الفرض
وكذلك شاع عند عوام مصر ان الصبح ركعتان الا في يوم الجمعة فانه ثلاث
ركعات لاجل انهم يرون الامام يواظب على قراءة السجدة يوم الجمعة ويسجد
فيعتقدون ان تلك ركعة اخرى واجبة وسد هذه الذرايع متعين
في الدين وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة فيها وقالت الشافعية
خصوص شوال مراد لما فيه من المبادرة للعبادة والاستباق اليها لقوله
تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم وظاهر لفظ
الحديث ومن ساعده الظاهر فهو اولى وجوابهم ما تقدم من سد
الذريعة وعن الثالث ان مزية الست على السبع والخمس تظهر بتقدير
معنى الست وذلك ان شهراً بعشرة اشهر وستة ايام بستين يوماً لان
الحسنة بعشرة وستون يوماً بشهرين وشهران مع عشرة اشهر سنة
كاملة فمن فعل ذلك في سنة فهو بمنزلة من صام تلك السنة لتحصيل
اثني عشر شهراً فاذا تكرر ذلك منه في جميع عمره كان كمن صام الدهر
والمراد بالدهر عمره الى اخره فلو قال سبعاً لكان ذلك سبعين يوماً
فكان زائداً من شهرين فيكون اكثر من صيام الدهر والاعلى والاعلى يشبه
بالادنى فكان يبطل التشبيه ولو زاد على السبع لكان ذلك اولى بالبطلان
ولو قال خمساً لكانت بخمسين يوماً فينقص عن الشهرين فلا يحصل

التشبيه الحقيقي وكذلك لو نقص اكثر من الخمس فظهر ان قاعدة الست
مباينة للسبع فما فوقها وقاعدة الخمس فما دونها وهو كان المقصود بهذا
الفرق وبقية الاسوله تبع وزياده في الفايده والمنافاه في السبع فما فوقها
اشد من المنافاه في الخمس فما دونها لان تشبيه الاعلى بالادنى منكر مطلقاً واما
الادنى بالاعلى فجايز اجماعاً غير انه مع المساواه لحسن كما قال عليه السلام
لما المته رجله فمدها بين اصحابه فقال اي شي يشبه هذه فاشكل ذلك
على الصحابه رضوان الله عليهم اي شي يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فمد رجله الاخرى وقال هذه فكان ذلك من بسطه عليه السلام وتانيسه
مع اصحابه رضوان الله عليهم وكراهه ان يمد رجله بينهم الا لعذر فاظهر
هذا السوال عذراً وذكر التشبيه مع المساواه فان التفاوت بين الرجلين
بعيد جدا وعن الرابع ان صيام سته لا يشبه عند الله تعالى من صام شهراً
وسته ايام وانما معنى هذا الحديث ان صيام رمضان من هذه الامه وسته
ايام من شوال يشبه من صام سنه من غير المله لان معنى قوله تعالى
من جا بالحسنه فله عشر امثالها اي له عشرة مثوبات امثال المثوبه
التي كانت تحصل للعامل من غير هذه الامه فان تضعيف الحسنات الى
عشر من خصايص هذه الامه واذا كان معنى قوله عشر امثالها امثال
المثوبه التي كانت تحصل لمن كان قبلنا يصير صايم رمضان كصايم عشرة
اشهر

اشهر من غير هذه الامه لا من هذه المله وصايم ست بعده كصايم شهرين
من غير هذه المله فصايم المجموع كصايم سنه من غير هذه المله فاذا تكرر
ذلك منه كان كصايم جميع العمر من غير هذه المله فهذا تشبيه حسن
وما شبه الا المثل بالمثل لا المخالف بمخالفه بل المثل المحقق من غير زياده
ولا نقصان فاندفع الاشكال وعن الخامس انه لو قال عليه فكانه صام
الدهر لكان بعيداً عن المقصود فان المقصود تشبيه الصيام في هذه
المله اذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه المله لا تشبيه
الصايم بغيره فلو قال فكانه لكانت اداة التشبيه داخله على الصايم
وكان يلزم ان يكون هو محل التشبيه لا الصوم والمقصود تشبيه الفعل
بالفعل لا الفاعل بالفاعل واذا قال فكانما وكفت ما دخلت اداة
التشبيه على الفعل نفسه ووقع التشبيه بين الفعل والفعل باعتبار
الملتين وهو المقصود بالتشبيه لتنبيه السامع لقدر الفعل وعظمه
فتتوفر رغبته فيه فهذا هو الراجح الموضح لقوله فكانما على كانه وعن
السادس ان المراد صوم الدهر على حاله مخصوصة لا الدهر كيف كان
وذلك ان صوم رمضان واجب وصوم الست مندوب فيكون تشبيه السنه
المقدره في غير هذه المله خمسه اسداسها فرض وسدسها وهو الشهران
الناشيان عن السته ايام مندوبه ويكون معنى الكلام فكانما صام الدهر

خمسه اسداسه فرض وسدسه نفل وليس المراد صوم الدهر كله
فرضه ولا كله نفل ولا البعض فرض والبعض نفل على غير السته التى
ذكرتها بل تعيين ما ذكرته تحقيقا للتشبيه ولما دل عليه الدليل من فرضيه
رمضان وندبيه الست فلو كان الجميع مندوبا لقلنا المراد بالدهر صومه
مندوبا ولو كان الجميع فرضا لقلنا المراد بالدهر جميعه فرض ولو قال
عليه السلام من صام سته ايام بعد رمضان فكانما صام الدهر شهرين
لقلنا هما شهران مندوبان ولذلك نقول فى قوله تعالى من جا بالحسنه
فله عشر امثالها اى من جا بالمندوب فله عشره امثال هذا المندوب ان
لو فعله احد من غير هذه المله ومن جا بالفرض من هذه المله فله مثوبات
عشره كل واحده منها مثوبه هذا الفرض ان لو فعله احد من غير هذه
المله وكذلك نقول فى جميع رتب الواجبات والمندوبات وان علمت فظهر
ان التشبيه انما وقع على وجه خاص وعن السابع ان الست فى هذا
الحديث قد تقدمت حكمتها وهى كونها شهرين فتحمل السته بها من غير
زياده ولا نقصان وان هذا الحكم لا يحصل بما فوقها من الاعداد ولا بما
دونها من الاعداد واما السته فى الايه فقال بعض الفضلا الاعداد
ثلثه اقسام عدد تام وعدد زايد وعدد ناقص فالعدد التام هو
الذى اذا جمعت اجزاوه انتظم منها ذلك العدد كالسته فان اجزاوها
النصف ثلثه

النصف ثلثه والثلث اثنان والسدس واحد ولا جز لها غير هذه ومجموعها
سته وهو اصل العدد من غير زياده ولا نقصان والاربعه نصف وربع
خاصه ومجموعها ثلاثه فلم يحصل ذلك العدد فالاربعه عدد ناقص
والعشره لها نصف وهو خمسه وخمس وهو اثنان وعشر وهو
واحد ومجموعها ثمانيه فهو عدد ناقص واثنى عشر لها نصف وهو سته
وثلث وهو اربعه وسدس وهو اثنان ونصف سدس وهو واحد ومجموعها
ثلاثه عشر فهو عدد زايد والمقصود من الاجزا ان يكون بغير كسر على
هذه الطريقه فالعدد الناقص عندهم كادمى خلق بغير يد او عضو من
اعضايه فهو معيب والعدد الزايد ايضا معيب لانه كانسان خلق
باصبع زايده والعدد التام كانسان خلق خلقا سويا من غير زياده ولا
نقصان وهو عندهم افضل الاعداد كما ان الانسان السوى افضل الادميين
خلقا واذا تقرر ان السته عدد تام محمود قال فهو اول الاعداد التامه
فلذلك ذكر لتمامه ولانه اولها وذكره الله تعالى فى قوله خلق
السموات والارض فى سته ايام وكان المقصود تنبيه العباد على ان
الانسان مع القدره على التعجيل ينبغى ان يكون فيه اناه فما دخل الرفق
فى شى الا زانه قال صلى الله عليه وسلم لاشج عبد القيس ان فيك خصلتين يحبهما
الله الحلم والاناه وهذا المعنى يحصل بذكر العدد كيف كان لكن يرجح

هذا بانه اول عدد يكون تاما وهو وقع في الحديث بغير هذا العرض كما تقدم

فالبابان مختلفات

الفرق السادس والمايه

بين قاعدة العروض تحمل على القنيه حتى ينوى التجاره وقاعده ما كان اصله منها للتجارة هاتان قاعدتان في المذهب مختلفان ينبغي بيان الفرق بينهما والسر فيهما فوقع لمالك رحمه الله في المدونه اذا ابتاع عبدا للتجاره فكاتبه تعجيزا او ارتجع من مفلس سلعه او اخذ من غريمه عبدا في دينه او دارا فاجرها سنين رجع جميع ذلك بحكم اصله من التجاره فان كان للتجاره لا يبطل الا بنيه القنيه والعبد الماخوذ ينزل منزله اصله قال سند في شرح المدونه فلو ابتاع الدار بقصد الغله ففي استئناف الحول بعد البيع لمالك روايتان ولو ابتاعها للتجاره والسكنى فلمالك قولان مراعاة لقصد التنميه بالغله والتجاره او تغلب النيه في القنيه على نيه التنميه لانه الاصل في العروض فان اشترى ولا نيه له فهي للقنيه لانه الاصل فيها والفرق بينهما ينبغي ببيان قاعدة ثالثه شرعيه عامه في هذا الموطن وغيره وهي ان كل ماله ظاهر فهو ينصرف لظاهره الا عند قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر وكلما ليس له ظاهر لا يترجح احد محتملاته الا بمرجح شرعي وكذلك انصرفت العقود المطلقه الى النقود الغالبه على زمان ذلك العقد لانها ظاهره فيها واذا وكل انسان انسانا

فتصرف الوكيل بغير نيه في تخصيص ذلك التصرف بالموكل فان ذلك التصرف من بيع وغيره ينصرف للمتصرف الوكيل دون موكله لانه الغالب على تصرفاته انها لنفسه وكذلك تصرفات المسلمين اذا اطلقت ولم تقيد بما يقتضي حلها ولا تحريمها فانها تنصرف للتصرفات المباحه دون المحرمه لانه ظاهر حال المسلمين ولذلك تنصرف العقود والاعواض الى المنفعه المقصوده من العين عرفا لانه ظاهرها ولا يحتاج الى التصريح بها كمن استاجر قدوما فانه ينصرف الى النجر لانه ظاهر حاله دون العزاق وعجن الطين ومن استاجر عمامه فانه ينصرف الى الاستعمال في الروس دون الاوساط لانه ظاهر حالها وكذلك القميص ينصرف الى اللبس وكل آله تنصرف لانه ظاهر حالها عند الاطلاق ولا يحتاج المتعاقدان الى التصريح بذلك بل يكفي ظاهر الحال فيها وكذلك استيجار دواب الحمل ينصرف عقد الاجاره فيها للحمل دون الركوب وعكسه دواب الركوب ويكتفى في جميع ذلك بظاهر حال المعقود عليه واحتاجت العبادات للنيات لترددها بين العبادات والعادات وترددها ايضا بين رتبها الخاصه بها كالفرضيه والتطوع والنذور والكفارات والقضا والادآ وغير ذلك كما احتاجت الكنايات في باب الطلاق والعتاق وغيرها الى النيات لترددها بين تلك المقاصد وغيرها

بخلاف صريح كل باب فانه ينصرف لذلك الباب بظاهره واستغنى عن
النيه بظاهره فخرجت قاعدة عروض القنيه وقاعدة عروض التجاره
على هذه القاعدة وهي قاعدة حسنه يخرج عليها فروع كثيره من فروع الشريعه

الفرق السابع والمايه

بين قاعدة العمال في القراض فان الزكوة متى سقطت عن رب المال سقطت
عن العامل وقاعدة الزكاة لا يلزم متى سقطت عن احد الشريكين
سقطت عن الاخر بل قد تجب الزكاة على احد الشريكين لاجتماع شرايط
الزكاه في حقه دون الاخر لاختلال بعض الشروط في حقه وعمال
القراض ليسوا كذلك على الخلاف فيهم بين العلما وفي المذهب ايضا الخلاف
والفرق بين هاتين القاعدتين ينبني على قاعدة وهي انه متى كان الفرع
مختصا باصل واحد اجرى على ذلك الاصل من غير خلاف ومتى دار
بين اصلين او اصول يقع الخلاف فيه لتغليب بعض العلما بعض تلك الاصول
وتغليب البعض الاخر اصلا اخر فيقع الخلاف لذلك ولذلك اختلف
في ام الولد اذا قتلت هل يجب فيها قيمه ام لا لترددها بين الارقا من
جهه انها موطوه بملك اليمين وبين الاحرار لتحريم بيعها واحرازها
لنفسها ومالها وتردد اثبات هلال رمضان بين الشهادة والروايه
وكذلك الترجمان عند الحاكم والقايف والمقوم وغيرهم جرى الخلاف

الشركا

فيهم هل

فيهم هل يشترط فيهم العدد تغليبا للشهادة او لا يشترط تغليبا
للروايه وكتردد العقود الفاسده من الابواب المستثنيات كالقراض
والمساقاة هل يرد الى اصلها فيجب قراض المثل والى اصل اصلها فتجب اجرة
المثل وكذلك المساقاة لتردد هذه المفاسد بين اصلها واصل اصلها
فان اصل اصلها اصلها ايضا وكذلك كل ما توسط غرره والجهاله فيه من
العقود تختلف العلما فيه لتوسط بين الغرر الاعلى فيبطل او الغرر الادنى
المجمع على جوازه واغتفاره في العقود فيجوز والمتوسط اخذ شبها من الطرفين
فمن قربه من هذا منع او من الاخر اجاز وكذلك المشاق المتوسطه في العبادات
دايره بين ادنى المشاق فلا يوجب ترخيصا وبين اعلاها فتوجب الترخص
فتختلف العلما في تاثيرها في الاسقاط لاجل ذلك وكذلك التهم في رد
الشهادات اذا توسطت بين قاعدة ما اجمع على انه موجب للرد
كشهادة الانسان لنفسه وبين قاعدة ما اجمع على انه غير قادح في الشهاده
كشهادة الرجل من قبيلته لاخر من قبيلته فتختلف العلما اي التغليبين
يعتبر وذلك كشهادة الاخ لاخيه ونحوه فانه اختلف فيه هل
تقبل او ترد وكذلك الثلث يتردد في مسايل من القله والكثره فتختلف
العلما في الحاقه بايهما شا ونظايره كثيره في الشريعه من الترددات
بين اصلين فاكثر والعمال في القراض دايرون بين ان يكونوا شركا باعمالهم

ويكون ارباب الاموال شركا بأموالهم ويعضد ذلك تساوى الفريقين في
زيادة الربح ونقصانه وهذا هو حال الشركاء ويعضد ايضا كون الذي
يستحقه العامل ليس في ذمة رب المال وهذا هو حال الشريك وبين
ان يكونوا اجرا ويعضد اختصاص رب المال بضياع المال وغرامته
فلا يكون على العامل منه شي ولان ما ياخذ معاوضه على عمله وهذا هو شان
الاجير ومقتضى الشركه ان يملك بالظهور ومقتضى الاجاره ان لا تملك الا
بالقسمه والقبض فاجتماع هذه الشوايب سبب الخلاف فمن غلب الشركه
جعل الشروط في حق كل واحد منهما ومن غلب الاجاره جعل المال وربحه لربه
فلا يعتبر العامل اصلا وابن القسم صعب عليه اطراح احدهما بالكليه وراى
ان العمل بكل واحد منهما من وجه اولى وهي القاعدة المقررة في اصول
الفقه فاعتبر وجها من الاجاره ووجها من الشركه فوقع التفريع
هكذا متى كان العامل ورب المال كل منهما لو وحد مخاطب بوجوب الزكاه
منفردا فيما ينوبه وجبت عليهما وان لم يكن فيهما مخاطب بوجوب الزكاة
لكونهما عبدين او ذميين او لقصور المال وربحه عن النصاب وليس
لربه غيره سقطت عنهما وان كان احدهما مخاطبا بوجوب الزكاة وحده
وقال ابن القاسم متى سقطت عن احدهما اما العامل او رب المال
سقطت عن العامل في الربح اما ان سقطت عنه فتغليبا لحاله نفسه
عليه وتغليبا

عليه وتغليبا لحال الشركه وشايبتها وان سقطت عن رب المال
فتسقط ايضا عن العامل في حصته من الربح تغليبا لشايبة الاجاره
وهو لو استاجر اجيرا فقبض اجرته استانف بها الحول فكذلك
هذا العامل وروى اشهب اعتبار رب المال فتجب في حصته من الربح
تبعا لوجوبها في الاصل لانه يزكي ملكه وان ربح المال مضموم الى اصله على
اصل مالك رحمه الله فيمن تجر بدينار فصار في اخر الحول نصابا فانه
يزكي ويقدر الربح كاينا من اول الحول الى اخره وكذلك اولاد المواشي
اذا كمل بها نصابها فمتى خوطب رب المال وجبت على العامل وان لم
يكن اهلا تغليبا لهذا الاصل وهو ضم الربح الى الاصل في الزكاه ووقع
في المدونه يعتبر حال العامل في نفسه فان كان اهلا بالنصاب وغيره
زكى والا فلا تغليبا لشايبة الشركه فالفرق تخرج بين هاتين القاعدتين
على هذه القاعدة

الفرق الثامن والمايه

بين قاعدة الارباح يضم الى اصولها في الزكاة فيكون حول الاصل حول الربح
ولا يشترط في الربح حول يخصه كان الاصل نصابا ام لا عند مالك
رحمة الله ووافق ابو حنيفه رحمه الله [illegible]
اذا كان الاصل نصابا ومنع الشافعي رحمه الله مطلقا وبين قاعدة الفوايد
التي لم يتقدم لها اصل عند المكلف كالميراث والهبه وارش الجنايه

وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه وقبضه
والفرق عندنا يعضده قول عمر رضي الله عنه للساعي عدّ عليهم السخلة
يحملها الراعي ولا ياخذها والسخله عين متموله بشاة نشات عن عين
متموله زكويه كما نشا الربح وهو عين زكويه عن عين زكويه وهو اصله
فلما ضم احدهما الى اصله وجعل حوله حولا له لذلك الاخر الذي هو الربح
وقولنا زكويه احتراز من اجر العقار فانه لا يزكى وان كان متمولا نشا
عن متمول غير انه غير زكوي متمول اعني الاصل وهاهنا قاعدة وهي سر
الفرق بين الارباح والفوايد تحتاج اليها بعد تقرر الاحكام فيهما وهي ان
صاحب الشرع متى اثبت حكما حالة عدم سببه او شرطه فان امكن تقديرها
معه فهو اقرب من اثباته دونها فان اثبات المسبب دون سببه والمشروط
بدون شرطه خلاف القواعد فان الجت الضروره الى ذلك وامتنع التقدير عد
ذلك الحكم مستثنى عن تلك القواعد كما اثبت الشارع الميراث في ديه الخطا
والميراث في الشريعه مشروط بتقدم ملك الميت على المال الموروث
قدر العلما الملك في الديه متقدما على الموت بالزمن الفرد حتى يصح حكم
التوريث فيها ولذلك اذا صححنا عتق الانسان عن غيره
عن الكفاره او تطوع باذنه او بغير اذنه خلافا للشافعي رحمه الله في
اشتراط الاذن قدرنا ثبوت الملك قبل صدور صيغه العتق بالزمن الفرد

حتى تبرا ذمة

حتى تبرا ذمه المعتق عنه من الكفارة الواجبه عليه فان الواجب
من الكفارات لا تبرا منه بعتق غير مملوك له فحتى يثبت له الولا ايضا
فان الولا لا يثبت اصالة من غير مملوك للمعتق اما غير اصاله بطريق
الارث فيحصل بغير تملك وهاهنا هو اصاله فتعين تقدير الملك للمعتق ٦
عنه قبل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد لضرورة ثبوت هذه الاحكام
فاذا قال له اعتق عبدك عني فقد رهذه الصيغه مشتمله على التوكيل في
شرى عبده له من نفسه وانه يتولى طرفي العقد ومشتمله ايضا انه وكله
ان يعتقه عنه عن كفارته بعد استقرار الملك له فهي صيغه مشتمله على
وكالتين وكاله المعاوضه ووكاله العتق فضروره ثبوت حكم العتق
عن الغير يحوج الى هذه التقادير ونظايره كثيره في الشريعه وهذه القاعده
تعرف بقاعدة التقديرات وهي اعطا الموجود حكم المعدوم واعطا
المعدوم حكم الموجود وقد تقدم بسطها في قاعدة خطاب الوضع وهي
يحتاج اليها اذا دل الدليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه او شرطه
او قيام مانعه واذا لم تدع الضرورة اليها لا يجوز التقدير حينيذ
لانه خلاف الاصل وهاهنا لما دل الاثر على وجوب الزكاة في الارباح
تعين تقدير الربح والسخال في الماشيه في اول الحول تحقيقا للشرط
في وجوب الزكاة وهو دوران الحول فان الحول لم يدر عليهما ان

فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الامكان واختلف في هذا
التقدير بين ابن القسم واشهب فابن القاسم يقدر حالة الشراء لانه سبب
الربح فقدره ابن القاسم عنده لملازمة السبب لسببه وعند اشهب
يقدر يوم الحصول لئلا يجمع بين تقديرين تقدير الشرا والاعيان
التي حصلت في الربح والتقدير على خلاف الاصل فيقتصر منه على ما تدعوا
لها اليه الضرورة وعند المغيرة التقدير يوم ملك اصل المال لانه السبب
وعلى هذه التقادير تتخرج مسئلة المدونة اذا حال الحول عشرة فانفق
منها خمسة واشترى بخمسة منها سلعة فباعها بخمسة عشرة قال ابن
القاسم تجب الزكاة ان تقدم الشرا على الانفاق وان التقدير حينئذ
والا فلا تجب واسقطها ولان المال عشرة وهذه عشرة ربح فحمل النصاب
حينئذ والا فلا تجب واسقطها اشهب مطلقا لان التقدير عنده يوم
الحصول ويوم الحصول لم يكن الا خمسة عشر واوجبها المغيرة مطلقا
لانه يقدر يوم ملكه العشرة لا غيره بتقديم الانفاق وعدمه وعن ملك
مثل قول الشافعي رحمه الله عليهما فلا يحتاج اليها في الفرق بين قاعدة
الارباح وقاعدة الفوايد ان قلنا بالفرق بينهما والا فلا

الفرق التاسع والمائة

بين قاعدة الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة ما لا
يقدم عليه

يقدم عليه والفرق بينهما ينبني على معرفة قاعدة في الترجيحات وضابط
ما قدمه الله على غيره من المطلوبات وهي انه اذا تعارضت الحقوق
قدم منها المضيق على الموسع لان التضييق يشعر بكثرة اهتمام صاحب
الشرع بما جعله مضيقا وانما جوز له تاخيره وجعله موسعا عليه
دون ذلك فيقدم الفوري على التراخي لان الامر بالتعجيل يقتضي الارجحيه
على ما جعل له تاخيره وتقدم فروض الاعيان على الكفاية لان طلب الفعل
من جميع المكلفين يقتضي الارجحيه على ما طلب من البعض فقط ولان فروض
الكفاية يعتمد عدم تكرار المصلحة بتكرر الفعل والاعيان تعتمد تكرر
المصلحة بتكرر الفعل والفعل الذي تتكرر مصلحته في جميع صوره اقوى
في استلزام المصلحة من الذي لا يوجد المصلحة معه الا في بعض صوره وكذلك
يقدم ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته وان كان اعلا منه كما تقدم حكاية
قول المؤذن على قراءة القران لان قراءة القران لا تفوت وحكاية قول
المؤذن تفوت بالفراغ من الاذان ولذلك يقدم صون المال على العبادات
واذا خرجت عن العادة كتقديم صون المال في شرا الما للوضوء والغسل
على الوضوء والغسل وينتقل للتيمم ولتقديمه على الحج اذا افرطت الغرامات
في الطرقات وتقدم صون النفوس والاعضا والمنافع على العبادات فيقدم
انقاذ الغريق والحريق ونحوها على الصلاة اذا كان فيها او خارجا عنها

وخشي فوات وقتها فيفوتها ويصون ما تعين صونه من ذلك ولذلك يقدم
صون مال الغير على الصلاة اذا خشي فواته وهو من باب تقديم حق العبد
على حق الله تعالى وهي مسئله خلاف فمنهم من يقول حق الله تعالى يقدم
لان حق العبد يقبل الاسقاط بالمحالله والمسامحه دون حق الله تعالى
ومنهم يقول حق العبد مقدم بدليل ترك الطهارات والعبادات اذا
عارضها ضرر العبد ونظاير هذه المسايل كثيرة في الشريعه فعلى
هذه القاعدة تتضح لك ما يتقدم على الحج مما لا يتقدم عليه فيقدم حق الوالدين
على الحج اذا قلنا على التراخي لان حق الوالدين على الفور اجماعا والفوري مقدم
على التراخي وكذلك يقدم حق السيد على الحج لان الحج لا يلزم العبد وحق
السيد واجب فوري وكذلك يقدم حق الزوج على الحج الفرض ان قلنا بانه
على التراخي لان حق الزوج فوري وكذلك يمنع الدين الحال من الخروج الى
الحج لانه فوري ولا يمنع الدين المؤجل قال مالك الحج افضل من الغزو
ولان الغزو فرض كفايه والحج فرض عين وكان ابن عمر رضي الله عنهما يكثر
الحج ولا يحضر الغزو وكذلك تقدم ركعه من العشا على الحج اذا لم يبق
قبل الفجر الا مقدار ركعه للعشا والوقوف قال اصحابنا يفوت
الحج ويصلي العشاء وللشافعيه اقوال يقدم الحج لفوته لعظم مشقته
يصلي وهو يمشي كصلاة المسايفه والحق مذهب مالك رحمه الله لان الصلاة

افضل وهي

افضل وهي فوريه اجماعا

الفرق العاشر والمايه

بين قاعدة ما تصح النيابه فيه وقاعدة ما لا تصح النيابه فيه عن المكلف
هذا الفرق مبني على قاعدة وهي ان الافعال قسمان منها ما يشتمل فعله على
مصلحته مع قطع النظر عن فاعله كرد الودايع وقضا الديون ورد
المغصوبات وتفريق الزكوات والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا
وذبح النسك ونحوها فيصح في جميع ذلك النيابه اجماعا لان المقصود
انتفاع اهلها بها وذلك حاصل ممن هي عليه لحصولها من نايبه ولذلك
لم يشترط النيات في اكثرها ومنها ما لا يتضمن مصلحته في نفسه بل
بالنظر الى فاعله كالصلاة فان مصلحتها الخشوع والخضوع واجلال الرب
سبحانه وتعالى وتعظيمه وذلك انما يحصل فيها من جهه فاعلها فاذا
فعلها غيره الانسان فاتت المصلحه التي طلبها صاحب الشرع ولا يوصف
حينيذ بكونها مشروعه في حقه فلا تجوز النيابه فيها اجماعا ومنها قسم
متردد بين هذين القسمين فيختلف العلما في اي الشايبتين تغلب عليه
الحج فان مصلحته تاديب النفس بمفارقه الاوطان وتهذيبها بالخروج عن
المعتاد من المخيط وغيره لتذكر المعاد والاندراج في الاكفان وتعظيم
شعاير الله تعالى في تلك البقاع واظهار الانقياد من العبد لما لم يعلم

حقيقته كرمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والوقوف على بقعة خاصة دون
ساير البقاع وهذه مصالح لا تحصل ولا تصلح الا للمباشرة كالصلاة في حكمها
ومصالحها فمن لاحظ هذا المعنى وهو مالك ومن وافقه قال لا يجوز
النيابة في الحج ومن لاحظ الفرق بين الحج والصلاة ومشابهة النسك في المالية
فان الحج لا يعرى عن القربة المالية غالبا في الانفاق في الاسفار قال يجوز
النيابة في الحج والشايبة الاولى اقوى واظهر وهي التي في الحج بالذات والمالية
انما حصلت بطريق العرض كما يحصل فيمن احتاج للركوب الى الجمعات فالا ترى
لذلك فان المالية عارضة في الجمعات ولا تصح النيابة فيها اجماعا فلذلك
ينبغي في الحج وهو الاظهر وبه يظهر رجحان مذهب مالك رحمه الله وغيره

الفرق الحادي عشر والمايه

بين قاعدة ما يضمن وقاعدة ما لا يضمن اعلم ان اسباب الضمان في الشريعة
ثلاثة لا رابع لها احدها العدوان كالقتل والاحراق وهدم الدور واكل
الاطعمة وغير ذلك من اسباب اتلاف المتمولات فمن تعدى في شيء من ذلك وجب
عليه الضمان اما المثل ان كان مثليا او القيمة ان لم يكن مثليا او غير ذلك
من الجوابر على ما تقدم في الفرق بين قاعدة الزواجر والجوابر وثانيها
التسبب للاتلاف كحفر الابار في طرق الحيوان في غير الارض المملوكة
للحافر او في ارضه لكن حفرها لهذا الغرض وكوقيد النار قريبا من الزرع

الزروع او الاندر

الزروع او الاندر فيتعدى فتحرق ما جاورها وكرمي ما يزلق الناس
في الطرقات فيعطب بسبب ذلك حيوان او غيره ذلك وكالفتيا الباطلة
عند عند ظالم اغرا على مال انسان فان الظالم اذا اخذ المال بذلك
السبب من الكلام ضمنه المتكلم وكتقطيع الوثيقة المتضمنة للحق والشهادة
به فيضيع الحق بسبب تقطيعها فيضمن عند مالك ذلك الحق لتسببه
فيه وعند الشافعي رضي الله عنه يضمن ثمن الورقة خاصة فاعتبر
الاتلاف دون التسبب ومالك رحمه الله اعتبرهما وراى انه اتلف
الورقة بالمباشرة بالاتلاف واتلف الحق بالتسبب فرتب على الموجبين
مقتضاهما ولمن مر على حباله فوجد فيها صيدا يملكه تحصيله وحوزه
لصاحبه فتركه حتى مات يضمنه عند مالك رحمه الله لان صون
مال المسلم واجب ومن ترك واجبا في الصون ضمن وكذلك اذا مر
بلقطة يعلم انها اذا تركها اخذها من يجحدها وجب عليه اخذها
فان تركها حتى هلكت مع قدرته على اخذها ضمنها والتسبب الموجب
للضمان نظايره كثيرة منها متفق عليه ومنها مختلف فيه لكن ان ح
حصل الاتفاق من حيث الجملة على التسبب موجب للضمان وثالثها
وضع اليد التي ليست بمومنة وقولي ليست بمومنة خير من
قولي اليد العادية فان العادية تختص بالغصاب والسراق

ونحوهم ويبقى من الايدى الموجبه للضمان ما قبض بغير عدوان بل
باذن المالك كقبض المبيع او بقايه عند البايع فانه من ضمان البايع قبل
القبض ومن المشترى بعد القبض مع عدم العدوان وكقبض المبيع
بيعاً فاسداً فانه من ضمان المشترى عندنا بالقيمه اذا تغير سوقه او تغير
فى ذاته او تعلق به حق الغير او اتلف بافه سماويه او اتلفه المشترى وهذا
السبب الاخير متفق عليه بيننا وبين الشافعى دون ما قبله من حوالة
الاسواق ونحوها وكقبض العواري والرهون التى يغاب عليها كالحلى
والسلاح وانواع العروض على الخلاف فى ذلك بيننا وبين الشافعى رحمه الله
وكقبض الاعيان التى تقترض فان المقترض يضمنها اتفاقاً مع عدم العدوان
ونظايره كثيره ليست بموتمنه واليد المؤتمنه وضع اليد فى الودايع والقراض
والمساقاة وايدى الاجرا ووضع الايدي عند مالك رحمه الله فى الاجارات
تختلف فاستثنى منها صورتين الاجير التى يوثر الاعيان بصنعته الذى
كالخياط والصياغ والقصار لان السلعه اذا تغيرت بالصنعه لا يعرفها
ربها اذا وجدها قد بيعت فى الاسواق فكان الاصلح للناس تضمين الاجرا
فى ذلك وهو من باب الاستحسان ولم يره الشافعى رحمه الله تعالى بل
طرد قاعدة الامانه فى الاجارة والاجير على حمل الطعام الذى تشوف النفوس
الى تناوله كالفواكه والاشربه والاطعمة المطبوخه فان الاجير فيها يضمن

سداً للذرايع

سداً الذريعه التناول منها وطرد الشافعى القاعدة ايضاً هاهنا فلم
يضمن ايضاً الايدى الاوصيا على اموال الايتام والحكام على ذلك واموال
الغايبين والمجانين لجميع ذلك لا ضمان فيه لان الايدى فيه موتمنه فهذه
الاسباب الثلاثه هى اسباب الضمان فهى قاعدة ما يضمن وما عداها هو
قاعدة ما لا يضمن كما تقدم فى النظاير واذا اجتمع منها سببان كالمباشرة
والتسبب من جهتين غلبت المباشره على التسبب كمن حفر بيراً لانسان
ليقع فيه فجا اخر والقاه فيه فهذا مباشر والاول متسبب فالضمان على
الثانى دون الاول تقديماً للمباشره على التسبب لان شان الشريعه تقديم
الراجح عند التعارض الا ان يكون المباشره معموده لقتل المكره فان القصاص
يجب عليهما ولا تغلب المباشره لقوة التسبب كتقديم السم لانسان
فى طعامه فياكله جاهلاً به فانه مباشر لقتل نفسه وواضع السم متسبب
والقصاص على المتسبب وحده وكشهود الزور او الجهاله يشهدون
بما يوجب ضياع مال على انسان ثم يعترفون بالكذب او الجهاله فانهم
يضمنون ما اتلفوه بشهادتهم ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم شيئاً مع انه
المباشره والشاهد متسبب غير ان المصلحة العامه اقتضت عدم
تضمين الحكام ما اخطوا فيه لان الضمان لو تطرق اليهم مع كثرة
الحكومات وتردد الخصومات لزهد الاخيار فى الولايات

واشتد امتناعهم فيفسد حال الناس بعدم الحكام فكان الشاهد بالضمان
اولى لانه ملجى للحكام فى الالزام والتنفيذ وكما قيل الحاكم اسير الشاهد وتقع
فى هذا الباب مسايل كثيرة مختلف فيها ولكن الاصل هو ما قدمته فى اسباب
الضمان وعدم

الفرق الثانى عشر والماية

بين قاعدة ما يتداخل الجوابر فى الحج وقاعدة ما لا يتداخل الجوابر فيه فى الحج
تقدم الفرق بين قاعدة الجوابر والزواجر من حيث الجملة والمقصود
هاهنا بيان قاعدة ذلك فى الحج خاصة اما الصيد فيتعدد الجزا فيه
لانه اتلاف على قاعدة الاتلافات وهو غير متوقف على الاثم بل يضمن الصيد
عمدا وخطا فاشبه اتلاف اموال الناس فان الاجماع منعقد على تعدد الضمان
فيما يتعدد الاتلاف فيه وان العمد والخطا فى ذلك سوا ولذلك هاهنا وتتحد
الجزا عند ابى حنيفه بالتاويل وعذره الشافعى بالتاويل والنسيان والجهل
فلم يوجب عليه شيا كالواطى فى رمضان ناسيا والجاهل كالناسى وقد تقدم
الفرق بين الجهل الذى هو عذر فى الشريعة والجهل الذى ليس عذرا فى
الشريعة ومن العلم الذى هو فرض عين والعلم الذى هو فرض كفاية ومقتضى
تلك القواعد ان يضمن الجاهل هاهنا فان الاصل وجوب تحصيل العلم وان
تارك التعلم عاص الا ما يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن اكل طعاما نجسا
لا يعلم او وطى اجنبية يظنها امراته او شرب خمرا يظنه خلا ونحوه فان
الاحتراز

الاحتراز من الجهل فى هذه الصورة يشق على المكلف فعذر الشرع بهذا
الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه وقد تقدم بسط هذا فالحق حينيذ
ان الضمان على وجه الجاهل وغيره ولذلك اجرا مالك فى الصلاة مجرى (الجاهل)
العامد لا مجرى الناسى لاشتراكهما فى العصيان هذا بعمده وهذا
بترك تعلمه قال مالك من افسد حجه فاصاب صيدا او حلق او تطيب
مرة بعد مرة تعددت الفديه وجزا الصيد ان اصابه واتحد هذا
الوطى لانه الافساد وافساد الفاسد محال فان كان متاولا بسقوط
اجزايه او جاهلا بموجب اتمامه اتحدت الفديه لانه لم يوجد
منه الجراة على محرم فعذره بالجهل وان كانت القاعدة تقتضى
عدم عذره به لانه جهل يمكنه رفعه بالتعلم كما قال فى الصلاة غير
انه لاحظ هاهنا معنا مفقودا فى الصلاة وهو كثره مشاق الحج



فناسب التخفيف غير ان هاهنا اشكالا وهو ان النسيان فى
الحج لا يمنع الفديه وهو مسقط للاثم اجماعا واسقطها مالك
بالجهل والتاويل الفاسد الذى يثبت الاثم معهما والاثم انسب
للزوم الجابر من عدم الاثم وضابط قاعدة ما تتحد الفديه
فيه وما يتعدد انه متى اتحدت النية او المرض الذى هو السبب
او الزمان بان يكون الكل على الفور اتحدت الفديه ومتى وقع

التعدد في النية او السبب او الزمان تعددت الفديه ويظهر ذلك
بالفروع قال مالك في المدونه اذا لبس قلنسوة لوجع
ثم نزعها وعاد اليه الوجع فلبسها ان نزعها معرضا عنها فعليه في
اللبس الثاني والاول فديتان وان كان نزعها ناويا ردها عند
مراجعه المرض ففديه واحده لاجل اتحاد النيه ولو لبس الثياب والسبب
مرة بعد مرة ناويا لبسها الى برئه من مرضه او لم يكن به وجع وهو نوى
لبسها مدة جهلا او نسيانا او جرءة فكفارة واحدة لاتحاد النية
وكذلك الطيب يتبع اتحاد النية وتعددها فان داوا قرحه بدوا
فيه طيب ثم داوى قرحه اخرى بعدها بدوا فيه طيب ففديتان
لتعدد السبب والنيه وان احتاج في يوم واحد لاصناف من المحظورات
فلبس خفين وقميصا وقلنسوة وسراويل فكفارة واحدة وان احتاج
الى خفين فلبسهما ثم احتاج الى قميص فلبسه فعليه كفارتان لتعدد
السبب وان قلم اليوم ظفر يد وفي غد ظفر يده الاخرى ففديتان
لتعدد الزمان وان لبس وتطيب وحلق وقلم ظفره في يوم واحد
ففدية واحدة وان تعددت المجالس تعددت الفديه وقاله
ابو حنيفة وقال الشافعي رحمة الله عليهما هذه اجناس لا
تتداخل كالحدود المختلفه ووجه مالك رحمه الله ان المعتبر هو

الترفه وهو

الترفه وهو مشترك بينها فالموجب واحد وموجب الجميع واحد
وهو الفديه فيتداخل كحدود شرب الخمر المختلفه الانواع في الجلاب
ان احتاج الى قميص فلبسه ثم احتاج الى السراويل فلبسه فكفارة
واحدة لحصول الستر من القميص لجميع الجسد وان احتاج الى
سراويل ثم الى قميص ففديتان لانه استفاد بالقميص من الستر
ما لم يستفده من السراويل فهذا تحقيق الفرق بين ما يتداخل في الحج
وبين ما لا يتداخل

الفرق الثالث عشر والمايه

بين قواعد التفضيل بين المعلومات وهي عشرون قاعدة القاعدة
الاولى تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له يوجب
التفضيل له على غيره وله مثل احدها الواجب لذاته المستغني في
وجوده عن غيره كذات الله سبحانه وتعالى وصفاته المعنوية
السبعة وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام النفساني
والسمع والبصر وثانيها العلم حسن لذاته وهو افضل من الظن للقطع
بعدم الجهل معه وتجويز الجهل مع الظن وذلك لذات العلم لا
لصفة قامت به وان الجهل نقيصة لذاته لا لصفة قامت به اوجبت
نقصه بخلاف الجاهل والعالم نقص الجاهل بصفة قامت به وهي

العلم وثالثها الحياة افضل من الموت لذاتها لا لمعنى اوجب لها ذلك وسبب
تفضيلها كونها تاتي معها العلوم والقدر والارادات وغير ذلك
من التصرفات وصفات الكمال كالنبوة والرسالة وغيرهما وتعذر
جميع ذلك مع الموت وتلك الحياة لذاتها لا لمعنى اوجب لها ذلك
القاعدة الثانية التفضيل بالصفات الحقيقية القايمة
بالمفضل وله مثل احدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم وثانيها
تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الارادة والاختيار
القايم به وثالثها تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية
القايمة به فهذه امثله تفضيل بالصفات القايمة بالمفضل لا لذاته وبه
خالف القاعدة الاولى

القاعدة الثالثة

التفضيل بطاعة
الله وله مثل احدها تفضيل المومن على الكافر وثانيها تفضيل اهل الكتاب
على عبدة الاوثان فاحل الله عز وجل طعامهم واباح تزويجنا من نسائهم
دون عبدة الاوثان فانه جعل ما ذكوه كالميتة وتصرفهم فيه بالذكاة
كتصرف الحيوان البهيم من السباع والكواسر في الانعام لا اثر لذلك
وجعل نساهم كاناث الخيل والحمير محرمات الوطي كل ذلك اهتضام
لهم لجحدهم الرسايل والرسل واهل الكتاب عظموا الرسل من حيث
الجملة والرسايل فقالوا بصحة نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء

وبصحة التوراة

وبصحة التوراة والانجيل وغيرهما من الكتب فحصل لهم هذا النوع من
التعظيم والتمييز بحل نسايهم وطعامهم فجعل ذكاتهم كذكاتنا ونساهم
كنسائنا ولم يلحقها بالبهايم بخلاف المجوس ونحوهم لما حصل من اهل
الكتاب من حيث الجملة وان كانت لا تفيد في الاخرة الا في تخفيف العذاب
اما في ترك الخلود فلا وثالثها تفضيل الولي على احاد المومنين المقتصرين
على اصل الدين بسبب ما اختص به الولي من كثرة طاعة الله تعالى وبذلك
سمي وليا اي تولى الله بطاعته وقيل لان الله تعالى تولاه بلطفه
ولذلك ايضا تفاضل الاولياء بينهم بكثرة الطاعة فمن كان اكثر تقربا
الى الله تعالى كانت رتبته في الولاية اعظم ورابعها تفضيل الشهيد على
غيره من حيث الجملة لانه اطاع الله ببذل نفسه وماله في نصرة دينه واعظم
بذلك من طاعة وخامسها تفضيل العلما على الشهدا لما جا في الحديث
ما جميع الاعمال في الجهاد الا كنقطة في بحر وما الجهاد وجميع الاعمال
في طلب العلم الا كنقطة في بحر وفي حديث اخر لو وزن مداد العلما
بدم الشهدا لرجح بسبب طاعة العلما لله تعالى بضبط شرايعه وتعظيم
شعايره التي من جملتها الجهاد وهدايتهم الخلق الى الحق وتوصيل معالم
الاديان الى يوم الدين ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله تعالى لانقطع
امر الجهاد وغيره ولم يبق على وجه الارض من يقول الله وكل ذلك من نعمة

[illegible]

انما سمي وليا لقربه
من الله والولي القريب
ومنه فلاولى رجل
ذكر وهذا تعليم
ولا يزال عبدي يتقرب
الي بالنوافل والله اعلم

هذا الحديث
لا اصل له عند
اهل الحديث
والثاني ليس بصحيح
ولا هو في شي من
دواوين الحديث المعتبره

الله تعالى عليهم **القاعدة الرابعة** التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل وله مثل احدها الايمان افضل من جميع الاعمال لكثرة ثوابه فان ثوابه الخلود في الجنان والخلوص من النيران وغضب الديان وثانيها صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة وثالثها الصلاة في احد الحرمين افضل من غيرهما بالف مرة من المثوبات ورابعها صلاة القصر افضل من صلاة الاتمام وان كانت اكثر عملا **القاعدة الخامسة** التفضيل لشرف الموصوف وله امثلة الاول الكلام النفسي القديم اشرف من ساير كلام النفوس لوجوه منها شرف موصوفه على كل موصوف وثانيها ارادة الله تعالى وقدرته وجميع الصفات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى افضل لوجوه منها شرف الموصوف وثالثها صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم كشجاعته وكرمه وجميع ما هو صفة لنفسه الكريمة وله الشرف على صفاتنا من وجوه احدها شرف الموصوف **القاعدة السادسة** التفضيل بشرف الصدور كشرف الفاظ القران على غيرها من الالفاظ لكون الرب تعالى هو المتولي لوصفه ونظامه في نفس جبريل عليه السلام وبهذا نجيب عن قول القايل الله تعالى خالق لجميع الفاظ الخلايق والمريد لترتيب هذه الكلمات على هذا الوصف وتقديم قايم على المجرور وكون المجرور بفي دون غيرها من حروف الجر واذا كان الله تعالى

وصح بان في قولنا زيد قائم في الدار فالله تعالى هو الخالق للاصوات هذه والمريد لترتيبها

كان الله تعالى هو المتولي لوصف جميع كلام الناس في انفسهم وهو المتولي لوصف القران في نفس جبريل عليه السلام بارادته وهذه الحروف والالفاظ عندكم مخلوقة مثل الفاظ الخلق لا فرق بينها في ذلك فلم لا يقولون لجميع كلام الله وما المزية للفظ القران على غيره فنقول الله تعالى هو المتولي لوصف القران في نفس جبريل عليه السلام على وفق ارادة الله دون ارادة جبريل والمتولي لوصف كلام الخلايق في انفسهم على وفق ارادتهم تبعا لارادته تعالى فتفرده في هذا الوصف بالارادة هو الفرق وامتاز القران الكريم بوجوه اخر من الاعجاز وغيره على جميع الكتب المنزلة التي هي كلام الله تعالى كالتوراة والانجيل ويقال انها مايه واربعه وعشرون كتابا صحفا وكتبا انزل على ادم ومن بعده من الانبياء الى محمد بن عبد الله صلوات الله عليهم اجمعين **القاعدة السابعة** التفضيل بشرف المدلول وله امثلة احدها تفضيل الاذكار الدالة على ذات الله تعالى وصفاته العليا واسمايه الحسنى وثانيها تفضيل ايات القران الكريم المتعلقة بالله على الايات المتعلقة بابي لهب وفرعون ونحوهما وثالثها الايات الدالة على الوجوب والتحريم افضل من الايات الدالة على الاباحة والكراهة والندب لاشتمالها على الحث على اعلى رتب المصالح والزجر

انها مايه واربعه وعشرون الفا ورد به حديث ابي ذر المشهور

على اعظم المفاسد القاعدة الثامنة التفضيل بشرف الدلالة
لا بشرف المدلول كشرف الحروف الدالة على الاوصاف الدالة على كلام
الله تعالى فان ذلك اوجب شرفها على جميع الحروف لهذه الدلالة وامر
الشرع بتعظيمها فلا تمس الا على طهارة ويكفر من اهانها بالقاذورات
وله وقع عظيم في الدين ولا يجوز اخراجها عن بلاد المسلمين الى
بلاد الكافرين خشية ان تنالها ايديهم القاعدة التاسعة
التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم على الحياة فان الحياة لا تتعلق
بشي بل لها موصوف فقط والعلم له موصوف ومتعلق فله مزية شرف
بذلك فكذلك الارادة متعلقة بالممكنات والقدرة بالمحدثات من
الموجودات والسمع بالاصوات والكلام النفسي والبصر لجميع الموجودات
والموجبات والممكنات وليس في صفات الله تعالى السبعة صفة غير
متعلقة الا الحياة القاعدة العاشرة التفضيل بشرف
المتعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى وصفاته على غيره
من العلوم وكتفضيل الفقه على الطب لتعلقه بوسايل الله تعالى
واحكامه وهذا القسم غير المدلول فكل مدلول متعلق وليس كل
متعلق مدلولا لان الدلالة والمدلول من باب الالفاظ والحقايق
الدالة كالصنعة على الصانع فانها تدل عليه واما العلم ونحوه فلا
يقال له دال

يقال له دال بل هو مدلول في نفسه وليس بدليل على غيره بل له متعلق
خاصة وهو معلومه وكذلك الارادة المتعلقة بالخيور افضل من الارادة
المتعلقة بالشرور والنية افضل في الصلاة افضل من النية الطهارة لانها
متعلقة بالمقاصد والثانية المتعلقة بالوسايل والمقاصد افضل من
الوسايل والمتعلق بالافضل افضل القاعدة الحادية عشرة
التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل علم الله على قدرته وارادته وسمعه وبصره
لكونه متعلقا بجميع الموجبات والممكنات والمستحيلات واختصاص
الارادة بالممكنات وجودها او عدمها واختصاص القدرة بوجود
الممكنات خاصة واختصاص السمع ببعض الموجودات وهي الاصوات
والكلام النفسي واختصاص البصر بالموجودات الممكنات والوجبات
دون المستحيلات والمعدومات الممكنات واما الكلام النفسي
فالخبر فيه مساوق للعلم في التعلق فكل معلوم لله تعالى هو مخبر عنه
ويختص الكلام بانه له تعلق الاقتضا والاباحة وغيرهما فهو اكثر تعلقا
فيكون له الشرف على العلم من هذا الوجه وكتفضيل البصر على السمع لاختصاص السمع
بالكلام والبصر يعم جميع الموجودات كانت كلاما او غيره القاعدة
الثانية عشرة التفضيل بالمجاورة كتفضيل جلد المصحف على ساير
الجلود فلا يمسه محدث ولا يجوز ان يلابس بقاذورة ولا بما يوجب

الاهانه وليس فيه مكتوب بل مجاورته للورق والمكتوب فيه القران الكريم
القاعدة الثالثة عشر التفضيل بالحلول كتفضيل قبره صلى الله عليه
وسلم على جميع بقاع الارض حكى القاضي عياض في ذلك الاجماع
في كتاب الشفا ولما خفي هذا المعنى على بعض الفضلا انكر الاجماع في ذلك
وقال التفضيل انما هو بكثرة الثواب على الاعمال والعمل على قبر رسول
رسول الله صلى الله عليه وسلم محرم فيه عقاب شديد فضلا عن ان يكون فيه
افضل المثوبات واذا تعذر الثواب هنا لتعذر عمل العامل مع ان التفضيل
انما يكون باعتباره كيف يحكى الاجماع في ان تلك البقعه افضل البقاع ه
وما علم ان اسباب التفضيل اعم من الثواب وانها منتهيه الى عشرين قاعدة
انا ذاكرها ان شا الله تعالى فالاجماع منعقد على التفضيل بهذا الوجه
لا بكثرة الثواب على الاعمال ويلزمه ان لا يكون جلد المصحف بل ولا المصحف
نفسه افضل من غيره لتعذر العمل فيه وهو خلاف المعلوم من الدين
بالضرورة بل هذا معنى ما حكاه القاضي عياض رحمه الله فتامله ه ه
القاعدة الرابعة عشر التفضيل بسبب الاضافه كقوله
تعالى اولئك حزب الله اضافهم اليه تعالى ليشرفهم بالاضافه اليه كما
اضاف العصاة الى الشيطان لينبههم بالاضافه اليه ويحقرهم
في قوله تعالى اولئك حزب الشيطان ومنه قوله تعالى
وطهر بيتي

وطهر بيتي للطايفين الايه اضاف البيت اليه تعالى ليشرفه بالاضافه
اليه ومنه قوله تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان ومنه قوله
عليه السلم حكايه عن الله كل عمل ابن ادم له الا الصوم فانه لي وانا اجزي
به شرف الصوم باضافته اليه واختلف في سبب هذا التشريف الموجب
لهذه الاضافه وقد تقدم بسطه ونقل المذاهب فيه فهذا كله تفضيل
بالاضافه اللفظيه **القاعدة الخامسه عشر** التفضيل بالانساب
والاسباب كتفضيل ذريته صلى الله عليه وسلم على جميع الذراري بسبب
نسبهم المتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وكتفضيل نسايه عليه السلام
على جميع النساء كما قال تعالى يا نسا النبي لستن كاحد من النساء وذلك
بسبب النسبه اليه صلى الله عليه وسلم والاختصاص به وان كن في هذه النسبه
متفاوتات **القاعدة السادسه عشر** التفضيل بالثمرة والجدوا
كتفضيل العالم على العابد لان العلم يثمر صلاح الخلق وهدايتهم الى الحق بالتعليم
والارشاد والعبادة قاصرة على محلها ولجتمع يوما عالمان عظيمان احدهما
يعلم المعقولات والهندسيات والاخر عالم بالسمعيات والشرعيات فقال
الاول للثاني الهندسه افضل من الفقه لانها قطعيه والفقه مظنون
والقطع افضل من الظن قال له الاخر صدقت من هذا الوجه هي
افضل منها لانه يثمر سعادة الاخرة ونعيم الجنان ورضوان الرحمن ه

والهندسه لا تفيد ذلك فوافقه الاخر على ذلك وكانا متناصفين
رحمه الله عليهما ومن ثمرات العلم موضوعاته ينتفع الابنا بعد الابا والاخلاف
بعد الاسلاف والعبادة منقطع من حينها وثمرة العلم وهدايته تبقى الى يوم
القيامه وجا من هذا الوجه تفضيل الرساله على النبوه فان الرساله مثمر الدين
الهدايه للامه المرسل اليها والنبوة قاصرة على النبي صلى الله عليه وسلم
فنسبتها الى النبوة كنسبه العالم على العابد وكان الشيخ عز الدين بن عبد
السلام رحمه الله يلاحظ في النبوة جهة اخرى يفضلها بها على الرساله
فكان يقول النبوه عبارة عن خطاب الله تعالى لنبيه بانشا حكم يتعلق
به كقوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم اقرا باسم ربك فهذا وجوب
متعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرساله خطاب يتعلق بالامه
والرسول عليه السلام افضل من الامة فالخطاب المتعلق به يكون افضل
من جهه شرف المتعلق فان النبوة هو متعلقها والرساله متعلقها الامه
وانما حظه منها التبليغ فهذان وجهان متعارضان كما يقال في علم الله
تعالى انه افضل من الحياه لاجل المتعلق الذي له والحياة لا متعلق لها
ويلاحظ في الحيوة جهة اخرى هي بها افضل لانها شرط للعلم والعلم
متوقف عليها وهي ليست متوقفه على العلم في ذاتها والعلم ليس شرطا
فيها فهي افضل من هذا الوجه ولا مانع من ان يكون الحقيقه الواحدة لها
شرف من

شرف من وجه دون وجه القاعدة السابعة عشر التفضيل بالكثرة الثمرة
بان يكون الحقيقتان كل واحدة منهما لها ثمرة وهي مثمرة غير ان احدى الحقيقتين
ثمرتها اعظم وجدواها اكثر فتكون افضل وله امثله احدها الفقه
والهندسه كلاهما مثمر واحدهما شرعيه لان الهندسه يستعان
بها في الحساب والمساحاة والحساب يدخل في المواريث وغيرها والمساحات
تدخل في الاجارات ونحوها ومن نوادر المسايل الفقهيه التي يدخل فيها
الحساب المسله المحكية عن علي رضي الله عنه وذلك ان رجلين كان مع
احدهما خمسه ارغفه ومع الاخر ثلاثه ارغفه فجلسا ياكلان فجلس معهما
ثالث باكل معهما ثم بعد فراغهم من الاكل دفع لهما الذي اكل معهما ثمانيه
دراهم وقال اقتسما هذه الدراهم على قدر ما اكلته لكما فقال صاحب
الثلاثه انه اكل نصف من ارغفتي ونصف اكله من ارغفتك فاعطني
النصف اربعة دراهم فقال له الاخر لا اعطيك الا ثلثه دراهم
لان لي خمسة ارغفه فاخذ خمسه دراهم ولك ثلاثه فتاخذ ثلاثه
فحلف صاحب الثلاثه لا ياخذ الا ما حكم به الشرع فترافعا الى علي
رضي الله عنه فحكم لصاحب الثلاثه بدرهم واحد ولصاحب الخمسه
بسبعة دراهم فشكى من ذلك صاحب الثلثه فقال له علي رضي الله عنه
الارغفه ثمانيه وانتم ثلاثه اكل كل واحد منكم ثلاثه ارغفه الا ثلثا

انظر مسله نفيسه

بقي لك ثلث من ارغفتك اكله صاحب الدراهم واكل صاحبك من
ارغفته ثلاثه الا ثلثا وهي خمسه بقي له رغيفان وثلث وذلك
سبعه اثلاث اكلها صاحب الدراهم فاكل لك ثلثا وله سبعه اثلاث
فيكون لك درهم وله سبعة دراهم فهذه مسئله فقهيه يحتاج اليها
الفقيه المفتي والقاضي الملزم وهي لا تعلم الا بدقيق الحساب كما ترى
ومن مسايل المساحه الغريبه المتعلقه بالفقه رجل استاجر رجلا
يحفر له بيرا عشره في عشره طولا وعرضا وعمقا جميع ذلك عشره من
كل جهه فحفر له بيرا خمسه في خمسه فاختلفا فيما يستحقه من الاجر
فقال ضعفا الفقه يستحق النصف لانه عمل النصف وقال المحققون
يستحق الثمن لانه عمل الثمن وبيانه انه استاجره على عشره في عشره
وذلك الف ذراع بسبب ان الذراع الاول من العشره لو عمل وبسط
على الارض ومسح كان حفيرا طوله عشره وعرضه عشره ومساحته عشره في
عشره مايه فالذراع الاول تحصل مساحته مايه وهي عشره ادرع
ومايه في عشره بالف وعمل خمسه في خمسه فالذراع الاول لو بسط
على الارض ترابا على وجهه لكان خمسة في خمسه وخمسه في خمسه
خمسه وعشرين فالذراع الاول مساحته خمسه وعشرين وهي خمسه
ادرع وخمسه وعشرون في خمسه بمايه وخمسه وعشرين ونسبته

مايه وخمسه

مايه وخمسة وعشرين الى الف نسبة الثمن فيستحق الثمن من الاجره
لانه انما عمل ثمن ما استوجر عليه وهذه الدقايق من هذه المسايل
انما تحصل من الهندسه فان علم الهندسه يشمل الحساب والمساحه
وغيرهما وهذه المسايل وان كانت كثيرة غير انها بالنسبه الى مسايل
الفقه قليله فثمرة الفقه اعظم من ثمره الهندسه فيكون افضل منها
وثانيها علم النحو وعلم المنطق كلاهما له ثمره جليله غير ان ثمرة النحو اعظم
بسبب انه يستعان به على كتاب الله تعالى وسنه رسوله صلى الله
عليه وسلم وكلام العرب في نطق اللسان وكتابه اليد فان اللحن يقع
في الكتابة وفي اللفظ ويستعان به في الفقه وفي اصول الفقه وغير ذلك
مما علم في مواضعه واما المنطق انما يحتاج اليه في ضبط المعاني المتعلقه
بالبراهين والحدود خاصةً وقد يكفي فيها الطبع السليم والعقل المستقيم
ولا يهتدي العقل بمجرده لتقويم اللسان وسلامته من اللحن فانها امور
سمعيه ولا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال فلا بد من النحو
بالضروره فيها والمنطق يستغنى عنه بصفا العقل فصارت الحاجه للنحو
اعظم وثمرته اكثر فيكون افضل وثالثها علم النحو مع علم اصول
الفقه كلاهما مثمر غير ان اصول الفقه يثمر الاحكام الشرعيه فانها
منه توجد فالشريعه من اولها الى اخرها مبنيه على اصول الفقه

والنحو انما اثره في تصحيح الالفاظ وبعض المعاني والالفاظ انما هي وسايل
والاحكام الشرعيه مقاصد بالنسبه الى الالفاظ والمقاصد افضل
من الوسايل **القاعده الثامنه عشره** التفضيل بالتاثير وله امثله
احدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم والكلام فانها موثره في تحصيل
وجود الممكنات والعلم والخبر تابعان ليسا بموثرين وكذلك السمع
والبصر من قبيل العلم وماله تاثير افضل مما لا تاثير له وثانيها تفضيل
الارادة على الحياة فانها موثرة للتخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها
الجايزة عليها والحياة لا توثر ايجادا ولا تخصيصا وليس في صفات
الله تعالى السبعه موثرا الا القدرة والارادة فقط وثالثها تفضيل
صاحب الشريعه الحياء على ضده وهو القحه وقال الحيا خير كله الحيا
لا ياتي الا بخير الحيا من الايمان بسبب ان الحيا يوثر الحث على الخيرات
والخروج عن المنكرات والقحه لا ينزجر صاحبها عن مكروه ولا
يحثه على معروف وكذلك فضل صاحب الشرع الشجاعة على الجبن بسبب
ان الشجاعه تحث على درء الاعدا ونصرة الجار ودفع العار والجبن
لا ياتي معه شي من ذلك **القاعده التاسعه عشر** التفضيل
بجوده البنيه والتركيب وله امثله احدها تفضيل الملايكه الكرام
صلوات عليهم على الجان بسبب جودة اسهم وحسن تركيبهم فانهم
خلقوا من نور

خلقوا من نور ونشر جبريل عليه السلام من العرش الى الفرش سبعه الاف سنه
في لحظة واحدة ويحمل مداين لوط الخمسه من تحت الارض على جناحه
لا يضطرب منها شي بل يقتلعها على هذا الوجه ويصعد بها الى الجو ويقلبها
وهذا عظيم والملك الواحد من الملايكه يقهر الجمع العظيم من الجان ولذلك
سال سليمان عليه السلام ربه تعالى ان يولي على الجان الملايكه ففعل
له ذلك فهم الزاجرون لهم اليوم عند العزايم وغيرها يتعاطاها اهل
هذا العلم فيقسمون على الملايكه بتلك الاقسام التي تعظمها الملايكه فتفعل
ما يريده المقسم عليهم بتلك الاسما العظيمه وكانوا قبل زمان سليمان
عليه السلام يخالطون الناس في الاسواق ويعبثون بهم عبثا شديدا
فلما رتب سليمان عليه السلام هذا الترتيب وساله من ربه انحازوا
الى الفلوات والخراب من الارض فقلت اذيتهم والملايكه تراعيهم في ذلك
فمن عبث منهم وعاث ردوه اوقتلوه كما تفعل ولاة بني ادم مع سفهايها
وما سبب اقتدار الملايكه على الجان الا فضل ابنيتهم ووفور قوتهم
فهم مفضلون على الجان من هذا الوجه مضافا لبقيه الوجوه وهذه
الثلاثه ينتفع بها كثيرا في النصوص الداله على تفضيل الملايكه على البشر
فان الصحيح ان البشر افضل على تفصيل يذكر في موضعه فاذا قصد
الجواب عن تلك النصوص حمله ذلك التفضيل والثنا على الابنيه

وجوده التركيب اذا كان النص يحتمل ذلك فتندفع اكثر الاسوله والنصوص
عن المستدل على افضليه الانبيا عليهم السلم ولا نزاع في الملايكه افضل ان ٤
في ابنيتهم وان ابنيه بني ادم خشيشه بالنسبه الى ابنيه الملايكه
فتحمل باب التفضيل على ذلك وثانيها الجان على بني ادم في الابنيه
وجودة التركيب من جهه انهم يعيشون الالاف من السنين ولا يعرض
لهم الموت ولذلك لا تعرض لهم الامراض والاسقام التي تعرض لبني
ادم بسبب ان اجسادهم ليست مشتمله على الرطوبات واجرام الاغذيه
فلا يحصل العفن ولا افات الرطوبات التي تعرض لبني ادم ولذلك كثر
بقاوهم وطال واسرع لبني ادم الموت ومما ورد في ذلك قول
الشاعر في لما وردوا عليه بالليل وهو يقد النار الجان ٤

اتوا ناري فقلت منون انتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما
فقلت الى الطعام فقال منهم زعيم نحسد الانس الطعاما
لقد فضلتموا بالاكل فينا ولكن ذاك يعقبكم سقاما

فصرحوا في شعرهم بما تقدم ه وقال جماعه من العلما الغزالي في الاحيا
وغيره انهم يتغذون من الاعيان بروايحها ولذلك جا في الحديث انهم
قالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم مر امتك لا يستنجوا بروث ولا عظم
فانها طعامنا وطعام دوابنا مع انا نجد العظم يمر عليه الدهر الطويل

لا يتغير منه شي

لا يتغير منه شي فدل ذلك على انهم يتغذون بالرايحه ورايت
في بعض الكتب عن وهب بن منبه انهم طوايف منهم يتغذى بالرايحه ومنهم
من يتغذى بجرم الغذا ومنهم طيار لا ياوي في الارض ومنهم من لا ياوي
الا في الارض يرحلون وينزلون في البراري كالاعراب وان احوالهم
مختلفه في ذلك وعلى الجمله فابنيتهم وتركيبهم اعظم وسيرهم في الارض
ايسر فيسيرون المسافه الطويله في الزمن القصير ولذلك توجد عنهم
اخبار الوقايع والحوادث في البلاد البعيده عنا بسبب سرعه حركتهم
وتنقلهم على وجه الارض واتخذهم سليمان لاعمال يعجز عنها البشر بسبب
فرط قوتهم قال الله تعالى يعملون له ما يشا من محاريب وتماثيل
ولهم قوه التنقل على القصور في كل حيوان ارادوا فتنقل بنيتهم النقل
الى الحيات والكلاب والبهايم وصور بني ادم وهذا لا يتاتى الا مع
جودة البنيه ولطافه التركيب وبنيتنا نحن لا تقبل شيا من هذا
لانا خلقنا من تراب شانه الثبوت والرصانه والدوام على حاله واحده
وخلقوا من نار شانها التحول وسرعة الانتقال واللطافه وهذا
المعنى هو الذي غرا ابليس فاوجب له الكبر على ادم عليه السلام وترك
ان الله تعالى ان يفضل من يشا على من شا يفعل ما يشا ويحكم ما يريد فجا
بالاعتراض في غير موضعه فهلك وثالثها تفضيل الذهب ع

الفضه بجودة البنيه فان بنيه الذهب متلززة متداخله وبنيه الفضه
متشفشه رخوه وسبب ذلك من حيث العادة ما ذكره المحدثون على
المعادن ان طبخ الذهب طال تحت الارض بحر الشمس اربعه الاف
سنه والفضه لم يحصل لها ذلك فجاءت بنية الذهب افضل من
بنيه الفضه **القاعدة العشرون** التفضيل باختيار الرب
تعالى لمن يشاء على من يشاء ولما يشاء على ما يشاء فيفضل احد المتساويين
من كل وجه على الاخر من كل وجه كتفضيل شاة الزكاة على شاة
التطوع وكتفضيل فاتحه الكتاب داخل الصلاه الفرض على الفاتحه
خارج الصلاة فان الواجب افضل مما ليس بواجب وكذلك حج الفرض على تفضيل
تطوعه والاذكار في الصلاه اذا تقررت هذه القواعد في اسباب
التفضيل فاعلم ان هذه الاسباب الموجبه للتفضيل قد تتعارض فيكون
الافضل من حاز اكثرها وافضلها والتفضيل انما يقع بين المجموعات وقد
يختص المفضول ببعض الصفات الفاضله ولا يقدح ذلك في المفضل
عليه لقوله عليه السلام افضاكم علي وافرضكم زيد واقرؤكم ابي
واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل رضي الله عنهم مع ان ابا بكر الصديق
رضي الله عنه عنهم اجمعين افضل الجميع وكاختصاص سليمان عليه السلام
بالملك العظيم ونوح عليه السلام بامتداد الميامن من السنين وادم عليه السلم
بكونه ابا

بكونه ابا البشر مع تفضيل محمد صلى الله عليه وسلم على الجميع فلولا هذه القاعدة
وهي تفضيل بجواز اختصاص المفضول بما ليس للفاضل للزم التناقض واعلم
ان تفضيل الملايكه والانبياء عليهم السلام انما هو بالطاعات وكثرة المثوبات
والاحوال السنيات وشرف الرسالات والدرجات العليات فمن كانت
فيهم اتم فهو افضل ولذلك التفضيل بين العباد انما هو لمجموع ما فيها
فقد يختص المفضول بما ليس للفاضل كاختصاص المجاهد بثواب الشهاده والصلاه
افضل منه وليس فيها ذلك والحج افضل من الغزو وكذلك الحج فيه تكفير
الذنوب كبيرها وصغيرها وجا في الحديث من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق
خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه وهو يقتضي الذنوب كلها والتبعات
كلها لانه يوم الولادة كان كذلك وقد ورد في بعض الاحاديث ان الله
تجاوز لهم عن الخطيات وضمن عنهم التبعات والصلاه ليس فيها ذلك
مع انها افضل من الحج وما ذاك الا يجوز ان يختص المفضول بما ليس
للفاضل وقد تقدم ان الشيطان يفر من الاذان والاقامة ولا يفر من
الصلاة مع انها افضل منهما وقد تقدم تقريره وانه مخرج على هذه القاعدة
ثم اعلم ان المفضلات منها ما يطلع على سبب تفضيله ومنها ما لا يعلم الا
بالسمع المنقول عن صاحب الشريعة كتفضيل مسجده صلى الله عليه
وسلم وان الصلاة فيه افضل من الف صلاة في غيره وفي المسجد الحرام

بالف ومايه صلاة وفي البيت المقدس بخمس مايه صلاه وهذه امور لا
يعلم الا بالسمعيات ومن ذلك تفضيل المدينه على مكه عند مالك وعند
الشافعي رحمة الله عليهما لا يعلم ذلك الا بالنصوص وقد ذكرت في مواضعها
من الفقه وانما المقصود هاهنا تحرير القواعد الكليه والتنبيه عليها
اما جزئيات المسايل ففي موضعها تنبيه يطلع منه على تفضيل الصلاة
على جميع العبادات فنقول تقربات العباد على اربعة اقسام احدها
حق الله تعالى فقط كالمعارف والايمان بما يجب ويستحيل ويجوز عليه
سبحانه وتعالى وثانيها حق العباد فقط بمعنى انهم متمكنون
من اسقاطه والا فكل حق للعبد ففيه حق الله تعالى وهو امره تعالى بايصاله
الى مستحقه كاداء الديون ورد الغصوب والودايع وثالثها
حق لله تعالى وحق للعباد والغالب مصلحة العباد كالزكوات والصدقات
والكفارات والاموال المنذورات والضحايا والهدايا والوصايا والاوقاف
ورابعها حق لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم وللعباد كالاذان
فحقه تعالى التكبيرات والشهادة بالتوحيد وحق رسوله صلى الله عليه وسلم
الشهادة له بالرسالة وحق العباد الارشاد للاوقات في النساء
حق
والمنفردين والدعاء للجماعات في حق المقتدين والصلاة مشتملة على حق
الله تعالى كالنيه والتكبير والتسبيح والتشهد والسجود والركوع وما يصحبه
من النزول

من النزول والحركات والكف عن الكلام وكثير الافعال وعلى حقه عليه
السلام كالصلاة عليه والتسليم عليه والشهادة له بالرسالة وعلى حق
المكلف وهو دعاؤه لنفسه بالهدايه والاستعانه على العباده وغيرها
والقنوت ودعاؤه في السجود والجلوس لنفسه وقوله سلام علينا
وعلى حق العباد كالدعاء لهم بالهدايه وطلب الاعانه والسلام على عباد
الله الصالحين والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم والتسليم اخر
الصلاة على الحاضرين فلهذه الوجوه ونحوها كانت الصلاة افضل
الاعمال بعد الايمان وفي الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
افضل اعمالكم الصلاة فهي من الفضلات التي علم سبب تفضيلها واما تفضيل
مكه على المدينه او المدينه على مكه فبامور نعلمها وامور لا نعلمها فمن المعلوم
كون المدينه مهاجر سيد المرسلين وموطن استقرار الدين وظهور
دعوة المومنين ومدفن سيد الاولين والاخرين وبها كمل الدين واتضح
اليقين وحصل العز والتمكين وكان النقل من اهلها افضل النقول
واصح المعتقدات لان الابناء فيه ينقلون عن الاباء والاخلاف عن الاسلاف
فيخرج النقل عن حيز الظن والتخمين الى حيز العلم واليقين ومن
جهة النصوص بوجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم المدينه
خير من مكه وهو نص في الباب ويرد عليه انه وان كان نصا في

Margin: فاسد سبب تفضيل المدينة على مكة

Margin: مطلب في تفضيل المدينة

التفضيل غير انه مطلق في المتعلق فيحمل انها خير من جهة سعة
الرزق والمتاجر فاتعين محل النزاع وثانيها دعاؤه صلى الله
عليه وسلم بمثل دعا ابرهيم عليه السلام لمكة ومثله معه ويرد عليه
انه مطلق في المدعو به فيحمل على ما صرح به في الحديث وهو الصاع
والمد وثالثها قوله عليه السلام اللهم انهم اخرجوني من احب
البقاع الي فاسكني احب البقاع اليك وما هو احب البقاع الى
الله يكون افضل والظاهر استجابة دعايه عليه السلام وقد اسكنه
المدينة فتكون افضل البقاع وهو المطلوب ويرد عليه ان السياق
ياتي دخول مكة في المفضل عليه لا ياسه منها في ذلك الوقت فيكون عليه السلام
المعنى فاسكني احب البقاع اليك مما عداها واذا لم تدخل مكة في المفضل
عليه احتمل ان يكون افضل من المدينة فتسقط الحجة مع انه لم يصح
من جهة النقل ولو صح فهو مجاز وصف المكان بصفة ما يقع فيه
كما يقال بلد طيب اي هواها والارض المقدسة اي قدس من فيها
او من دخلها من الانبيا عليهم السلام لانهم مقدسون من الذنوب
والخطايا وكذلك الوادي المقدس اي قدس موسى عليه السلام
فيه والملايكة الحالون فيه ولذلك وصفه عليه السلام البقعة
بالمحبة هو وصف لها بما جعله الله تعالى فيها مما يحبه الله تعالى
ورسوله

مطلب في معنى الارض المقدسة

ورسوله وهي اقامته عليه السلام بها فارشاد الخلق الى الحق وقد
انقضى ذلك التبليغ وتلك القربات فبطل الوصف الموجب للتفضيل
على هذا التقدير ٥ ورابعها قوله عليه السلام لا يصبر
على لاوايها وشدتها احد الا كنت له شفيعا او شهيدا يوم القيامة
ويرد عليه سؤالان احدهما انه يدل على الفضل لا على الافضلية ٥
وثانيهما انه مطلق في الزمان فيحمل على زمانه عليه السلام والكون معه
لنصرة الدين ويعضده خروج الصحابة رضوان الله عليهم بعد وفاته
الى الكوفة والبصرة والشام وغير ذلك من البلاد ٥ وخامسها قوله
عليه السلام ان الايمان ليارز الى المدينة كما تارز الحية الى جحرها اي
تاوي ويرد عليه ان ذلك عبارة عن اتيان المومنين لها بسبب
وجوده عليه السلام فيها حالة حياته فلا عموم له في الازمان ولا بقاء
لهذه الفضيلة بعده لخروج الصحابة رضوان الله عليهم الى العراق
وغيره وهم اهل الايمان وخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم حق فيحمل
على زمان يكون الواقع فيه ذلك تحقيقا لصدقه ٥ وسادسها
قوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد
ويرد عليه انه مطلق في الازمان فيحمل على زمانه عليه السلام لخروج
الصحابة بعده فيلزم ان يكونوا اخباثا وليس كذلك ٥ وسابعها

مطلب قوله صلى الله عليه وسلم المدينة كالكير

قوله عليه السلم ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة ويرد عليه
انه يدل على فضل ذلك الموضع لا المدينه واما مكة شرفها الله تعالى
تفضلت بوجوه احدها وجوب الحج والعمرة على الخلاف في وجوب
العمرة والمدينه يندب لاتيانها ولا يجب ن وثانيها ان اقامة النبي بعد
صلى الله عليه وسلم كان بمكة البنوة اكثر من المدينه فاقام بمكة ثلاث عشرة
سنه وبالمدينه عشرة غير انه يرد عليه هذا الوجه ان تلك العشرة
كان كماله عليه السلم وكمال الدين فيها اتم واوفر فلعل ساعة بالمدينه
كانت افضل من سنة بمكة او من جملة الاقامة بها ن وثالثها
فضلت بكثرة الطائفين من عباد الله الصالحين وفضلت مكة بالطائفين
من الانبيا والمرسلين فما من نبي الا حجها ادم فمن سواه ولو كان لملك
داران فاوجب على عباده ان ياتوا احداهما ووعدهم على ذلك بمغفرة
شيا تهم ورفع درجاتهم دون الاخرى لعلم انها عنده افضل ن
ورابعها ان التعظيم والاسلام نوع من الاحترام وهما خاصان
بالكعبة ن وخامسها وجوب استقبالها يدل على تعظيمها
وسادسها ن تحريم استقبالها واستدبارها عند قضا الحاجه
يدل على تعظيمها ولم يحصل ذلك لغيرها ن وسابعها
تحريمها يوم خلق الله السموات والارض ولم تحرم المدينة الا في زمانه

صلى الله عليه وسلم

صلى الله عليه وسلم وذلك دليل فضلها ن وثامنها كونها مثوى ابرهيم
واسمعيل عليهما السلام ن وتاسعها كونها موليد سيد المرسلين
وعاشرها كونها لا تدخل الا باحرام وذلك يدل على تعظيمها ن
وحادي عشرها قوله تعالى انما المشركين نجس فلا يقربوا
المسجد الحرام بعد عامهم هذا ن وثاني عشرها الاغتسال لدخولها
دون المدينه ن وثالث عشرها ثنا الله تعالى على البيت الحرام وانه
اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا وهدى للعالمين واعلم
ان تفضيل الازمان والبقاع قسمان دنيوي كتفضيل الربيع على غيره
من الازمان وكتفضيل بعض البلدان بالثمار والانهار وطيب الهوا
وموافقة الاهوا وديني كتفضيل رمضان على غيره من الشهور
وعاشورا على الايام وكذلك يوم عرفه والايام البيض وعشر المحرم
والخميس والاثنين ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله وتعظيمه
من الازمنه ن ومن البقاع نحو مكه والمدينه وبيت المقدس وعرفه
والمطاف والمسعى ومزدلفه ومنى ومرمى الجمار ن ومن الاقاليم
لقوله صلى الله عليه وسلم الايمان يمان والحكمة يمانيه والمغرب لقوله
عليه السلام لا تزال طايفة من اهل الغرب قايمين على الحق لا يضرهم
من خذلهم حتى ياتي امر الله وهم كذلك ن ومن الازمنه الثلث

مطلب قوله صلى الله عليه وسلم الايمان يمان والحكمة يمانية وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طايفة من اهل الغرب

الاخير من الليل فضله الله تعالى باجابة الدعوات فيه ومغفرة
الزلات واعطا السوال ونيل الامال واسباب التفضيل كثيرة
لا اقدر على احصايها خشية الاسهاب وانما نبهني على الوصول
فيها الى هذه الغاية ما انكره بعض فضلا الشافعية على القاضي عياض
رحمه الله من قوله ان الامة اجمعت على البقعة التي ضمت
اعضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل البقاع فقال الثواب هو سبب
التفضيل والعمل هاهنا متعذر فلا ثواب فكيف يصح هذا الاجماع
وشنع عليه كثيرا فاردت ان ابين تعدد الاسباب في ذلك فيبطل
ما قاله من الرد على القاضي وبلغني ايضا عن المامون بن الرشيد
الخليفة انه قال اسباب التفضيل اربعة وكلها اجتمعت في علي رضي
الله عنه فهو افضل الصحابة واخذ يرد بذلك على السنة فاردت
ايضا ابطال ما ادعاه من الحصر ومسايل التفضيل كثيرة بين
الصحابة وبين الانبيا والملايكة وهي اشبه باصول الدين وهذا
الكتاب انما قصدت فيه ما يتعلق بالقواعد الفقهية خاصة ولذلك
اقتصرت على تفضيل الصلاة ومكة والمدينة لانها من المسايل الفقهية
واحلت ما عداها على موضعه **الفرق الرابع عشر والماية**
بين قاعدة ما يصح اجتماع العوضين فيه لشخص واحد وبين قاعدة
ما لا يصح ان

انظر ما انكره بعض فضلاء الشافعية على القاضي عياض رحمه الله

ان ابطل

ما لا يصح ان يجتمع فيه العوضان لشخص واحد اعلم ان القاعدة الشرعية
الاكثرية انه لا يجوز ان يجتمع العوضان لشخص واحد فانه يودي الى
اكل المال بالباطل وانما ياكله بالسبب الحق اذا اخرج من يده ما اخذ
العوض بازايه فيرتفع الغبن والضرر عن المتعاوضين وكذلك لا
يجوز ان يكون للبايع الثمن والسلعة معا ولا للموجر الاجرة والمنفعة
معا وكذلك بقية الصور غير انه قد استثنيت من هذه القاعدة
للضرورة ولنوع من المصالح مسايل **المسالة الاولى** الاجارة
على الصلاة فيها ثلاثة اقوال الجواز والمنع والثالث التفرقة بين
ان يضم اليها الاذان فيصح او لا يضم اليها فلا يصح وجه المنع ان ثواب

صلاته له فلو حصلت له الاجرة ايضا لحصل له العوض والمعوض وهو
غير جايز وجه الجواز ان الاجرة بازا الملازمة في المكان المعين وهو
غير الصلاة ووجه التفرقة ان الاذان لا يلزمه فيصح اخذ
الاجرة عليه فاذا ضم الى الصلاة قرب العقد من الصحة وهو
المشهور **المسالة الثانية** اخذ الخارج في الجهاد من اهل
ديوانه جعلا على ذلك ومنع من ذلك الشافعي وابو حنيفة
واجازه مالك رحمة الله عليهم اجمعين وقال مالك لا يخرج الغير من
ديوانه لعدم الضرورة لذلك وثواب الجهاد حاصل للخارج

واحد

فلا يجتمع العوض والمعوض لان حكمه المعاوضه انتفاع كل من المتعاوضين
بما بذل له بحجة ما لك عمل الناس في ذلك ولانه باب ضرورة ان يفوت
بعضهم عن بعض اذا كانوا اهل ديوان واحد فان تعددت الدواوين
فلا ضرورة تخالف لاجلها القاعدة المجمع عليها المسئله الثالثه
مسئله المسابقه بين الخيل قلنا السابق لا ياخذ ما جعل للسابق لان السابق
له اجر التسبب للجهاد فلا ياخذ الذي جعل في المسابقه لئلا يجتمع له
العوض والمعوض ولهذه الحكمه وبسبب هذه القاعده اشترط العلما الثالث
المحلل لا ياخذ العوض

الفرق الخامس عشر والمايه

بين قاعدة الارزاق وبين قاعدة الاجارات كلاهما بذل مال بازا المنافع
من الغير غير ان باب الارزاق ادخل في باب الاحسان وابعد عن باب المعاوضه
وباب الاجاره ابعد عن باب المسامحه وادخل في باب المكايسه ويظهر
تحقيق ذلك ببيان مسايل المسئله الاولى القضاة يجوز ان يكون لهم
ارزاق من بيت المال على القضا اجماعا ولا يجوز ان يستاجروا على القضا
اجماعا بسبب ان الارزاق اعانه من الامام لهم على القيام بالمصالح لا انه
عوض عما وجب عليهم من تنفيذ الاحكام عند قيام الحجاج ونهوضها ولو
ولو استوجروا على ذلك لدخلت التهمه في الحكم بمعاونه صاحب العوض
ولذلك لا تجوز الوكاله بعوض ويكون الوكيل عاضدا وناصرا لمن بذل له
العوض ويجوز

انظر جواز ان يكون للقضاه ارزاق من بيت المال بخلاف الاجره على القضا فممنوع

العوض ويجوز في الارزاق الذي يطلق للقاضي الدفع والقطع والتقليل
والتكثير والتغيير ولو كان اجارة لوجب تسليمه بعينه من غير زيادة
ولا نقص لان الاجارة عقد والوفا بالعقود واجب والارزاق معروف
وصرف بحسب المصلحه وقد تعرض مصلحة اعظم من مصلحه القضا فيتعين
على الامام الصرف فيها والاجره في الاجارة تورث ويستحقها الوارث
ويطالب بها والارزاق لا يستحقها الوارث ولا يطالب بها لانها
معروف غير لازم لجهه معينه المسئله الثالثه رزق المساجد
والجوامع يجوز ان ينقل عن جهاتها اذا تعطلت او وجد جهة هي اولى
بمصلحه المسلمين من جهة الاولى ولو كانت وقفا او اجارة لتعذر
ذلك فيها لان الوقف لا يجوز تغييره والوفا بعقد الاجارة واجب
وهو عقد لازم ويجوز ان يجعل الامام لمتولي المسجد ان يتسبب دايما
كان ويكون له تلك الارزاق وملك الرزقه من الخراج والطين على النظر لا على
القيام بالوضيفه وان ذلك لمن يقيمه على القيام بالوضيفه بسبب
ان الارزاق معروف تتبع المصالح فكيف ما دارت دار معها ويتعذر مثل
ذلك في الاوقاف من الحوانيت والدور وغيرها بسبب ان الوقف
لا يجوز تغييره ولا تغيير شرط من شروطه فاذا وقف الواقف على من
يقوم بوظيفه الامامه والاذان او الخطابه او التدريس لا يجوز

الارزاق المساجد والجوامع والائمه والمدرسين وغيرهم

لاحد ان يتناول من ريع ذلك الوقف شيا الا اذا قام بذلك الشرط
على مقتضى شرط الواقف فان استناب غيره عنه في هذه الحالة دايما
في غير اوقات الاعذار لا يستحق واحد منهما شيا من ريع ذلك الوقف
اما النايب فلانه من شرط استحقاقه صحة ولايته وصحه ولايته مشروطه
بان يكون ممن له النظر وهذا المستنيب ليس له نظر انما هو امام او موذن
او مدرس فلا تصح النيابه الصادرة عنه واما المستنيب فلا يستحق
شيا ايضا بسبب انه لم يقم بشرط الواقف فان استناب في ايام الاعذار
جاز له تناول ريع الوقف وان يطلق لنايبه ما اوجب من ذلك الريع
وان المطلق له ارزاقا على وظيفه من تدريس او غيره من الامامه
والاذان او الحكم بين الناس او الحسبه ولم يقم بتلك الوظيفه لا يجوز
له اخذ ذلك المقدر لان الامام انما اطلقه له من بيت المال على وظيفته
ولم يقم بها واستباحه بيت المال بغير اذن الامام لا يجوز واخذ هذا
المطلق بغير هذا الشرط لم ياذن فيه الامام فلا يجوز اخذه وللامام
ان يطلقه له بعد اطلاعه على عدم قيامه بالوظيفه لمصلحه اخرى غير
تلك الوظيفه فيستحقه بالاطلاق الثاني لا بالتقدير الاول وان كان
وقفا ولم يقم بشرطه لم يجز للامام اطلاقه ان لم يقم بشرط الواقف
في استحقاقه فهذا ايضا بمنزله الارزاق من باب الاوقاف والاجارات
ويجوز في امامه

على من استناب غيره في وظيفه من غير عذر لا يستحق واحد منهما شيا

ويجوز في المدرس الارزاق والوقف والاجارة ولا يجوز في امامة
الصلاة الاجارة على المشهور من مذهب مالك رحمه الله ويجوز الارزاق
والوقف وكثير من الفقها يغلط في هذه المسله فيقول انما يجوز تناول
الارزاق على الامامه بنا على القول بجواز الاجارة على الامامه في
الصلاه ويتورع عن تناول الرزق بنا على الخلاف في جواز الاجارة
وليس الامر كما ظنه بل الارزاق مجمع على جوازها لانه احسان معروف
واعانة لا اجارة وانما وقع الخلاف في الاجارة لانه عقد مكايسه
ومغابنه فهو من باب المعاوضات التي لا يجوز ان يجعل العوضان
فيها لشخص واحد فان المعاوضات انما شرعت لينتفع كل واحد
من المتعاوضين بما يبذل له واجر الصلاة له فلو اخذ العوض عنها
لاجتمع له العوضان والارزاق ليس بمعاوضة البته لجوازه في
اضيق المواضع المانعه من المعاوضه وهو القضا والحكم بين الناس
فلا ورع حينيذ في تناول الارزاق والارزاق على الامام من هذا الوجه
وانما يقع الورع من جهه قيامه بالوظيفه خاصة فان الارزاق لا يجوز
تناولها الا لمن قام بذلك الوجه الذي صرح به الامام في اطلاقه لذلك
الارزاق المسله الثالثه الاقطاعات التي للامرا والاجناد من
الاراضي الخراجيه وغيرها من الرباع والعقار هي ارزاق من بيت المال

انظر اقطاعات الامرا والاجناد من الاراضي الخراجيه وما يستحقون منها وما لا يستحقون

وليس اجارة لهم ولذلك لا يشترط فيها مقدار من العمل ولا اجل تنتهي اليه
الاجارة وليس الاقطاع مقدرًا كل شهر بكذا وكل سنة بكذا حتى تكون اجارة
بل هو اعانة على الاطلاق نعم لا يجوز تناوله الا بما قاله الامام من الشرط من
التهيي للحرب ولقا الاعداء والمناضلة على الدين ونصر كلمة الاسلام والمسلمين
والاستعداد بالخيل والسلاح والاعوان على ذلك ومن لم يفعل ما شرطه
عليه الامام من ذلك لم يجز له التناول لان مال بيت المال لا يستحق الا باطلاق
الامام على ذلك الوجه الذي اطلقه ولو اطلق له من بيت المال فوق ما يستحقه
على تلك الوظيفة اما غلطًا من الامام واما جورًا منه فان ذلك الزايد
لا يستحقه المطلق له بل يبقى في يده امانة شرعية يجب ردها لبيت المال
وللامام بعده ذلك ان ينزعه منه ولمن ظفر به ممن له في بيت المال حق
ان يتناوله باذن الامام ان كان عدلًا او بغير اذنه ان كان جايرًا ولو
كان اجارة لم يزل ملك الاول عنه لان الاجارة تنعقد باجرة المثل
وباكثر منها واذا عقدت باكثر منها استحقها المعقود له ولا يجوز للامام
انتزاع الزايد على اجرة المثل اذا كان الحال والاجتهاد اقتضى ذلك ولا
يجوز لاحد ممن له حق في بيت المال ان يتناول ذلك الزايد من الاجرة
لكونه مستحقًا بعقد الاجارة لمن عقد له وكان يشترط فيه الاجل
ومقدار المنفعة ونوعها ويوقعها على قواعد الاجارة فهذا ايضا يوضح لك
الفرق بين الارزاق

على ما اطلقه له الامام من بيت المال شيئا فوقه فهو باطل

الفرق بين الارزاق والاجارات واذا اقطع الامير او الجندي ارضًا
خراجية او غير خراجية فآجرها ثم مات في اثناء العقد قبل انقضاء مدة الاجارة
فللامام ان يقرر ويرتب على تلك الاجرة ويمضي لهم تلك الاجارة الى اخر
اجلها وله دفع جميع تلك الاجرة للمقطع الثاني اذا كانت المصلحة للمسلمين
في ذلك ولا يستقر الاجرة الاولى للاول الا بمضي العقد وانقضا اجل
الاجارة وهو باق على ذلك الاقطاع ولو كانت اجارة من الامام له بذلك
الاقطاع لاستحقها ورثته لتعذر على الامام انتزاعها في مدة عقد الاجارة
ويمكن تخريج هذه الاجارة من المقطع على قاعدة الوقف اذا اجر البطن
الاول زمان استحقاقه وغير زمان استحقاقه فانه هل تبطل في
غير زمان استحقاقه ام لا خلاف بين العلماء وهذا المقطع انما
يستحق الزمان الذي هو فيه مقطع لتلك الارض فاذا مات او حول
عنها لغيرها فقد آل الاستحقاق لغيره كالبطن الثاني اذا طرا بعد
الاول وهذا ايضا يوضح لك الفرق بين الاجارة والارزاق والاقطاع
ومما يوضح لك الفرق ايضًا ان الامام اذا اقطع اميرًا او جنديًا اقطاعًا
يجوز له ان يحوله عنه الى غيره على حسب ما يقتضيه المصلحة
ولو كان عقد اجارة لامتنع نقله عنه الا باقالة منه برضاه ن
المسئلة الرابعة وقع في كتاب البيان والتحصيل لابي الوليد

ابن رشد من اصحابنا ما ظاهره ان للامام ان يوقف وقفاً على جهة
من الجهات ووقع للشافعيه مثل ذلك وتقتضي ذلك ان اوقافهم اعني
الملوك والخلفا اذا وقعت على وجه الصحة والاوضاع الشرعيه
لمصالح المسلمين انها تنفذ ولا يجوز لاحد ان يتناول الوقف منها شيئاً
الا اذا قام بشرط الواقف ولا يجوز للامام ان يطلق ذلك الوقف
بعد ذلك لمن لم يقم بذلك الشرط بل صار ذلك الشرط لازماً للناس
وللامام كسائر الاوقاف وليس للامام تحوله عن تلك الجهة بخلاف
الارزاق يجوز تحويلها عن تلك الجهه والاطلاقه لمن لم يقم بتلك الوظيفه
فان وقفوا على اولادهم او جهات اقاربهم لهواهم وحرصهم على حوز الدنيا
لهم ولذراريهم واتباعا لغير الاوضاع الشرعيه لم ينفذ هذا الوقف
وحرم على من وقف عليه تناول هذا الوقف وللامام انتزاعه عنه
وصرفه له او لغيره على حسب ما يقتضيه مصالح المسلمين واما الوقف
الاول فهو باطل ومن تناول منه شيئاً بهذا الوقف كان للامام اخذه
منه وله وقف هذه الجهة على جهة اخرى على الاوضاع الشرعيه
ولو صح الوقف الاول بمصادفته للاوضاع الشرعيه لم يكن للامام
تحويله فان قلت فان وقف ولد لبعض اراضي المسلمين وقراهم
او احد من اقاربه واشترى ذلك من ماله الذي اكتسبه في زمن

مملكته هل يصح

انظر هامش [illegible] في [illegible] نفيسة كثيرة الوقوع

مملكته هل يصح هذا الوقف ام لا قلت الملوك فقرا مديونون
بسبب ما جنوه على المسلمين من تصرفاتهم في اموال بيت المال بالهوا
في ابنيه الدور العاليه المزخرفه والمراكب النفيسه والاطعمة الطيبه
واعطا الاصدقا والمداح بالباطل من الاموال وغير ذلك من التصرفات
المنهي عنها فهذه كلها ديون عليهم وتكثر مع تطاول الايام فيتعذر بسببها
امران احدهما الاوقاف والتبرعات والتبرعات على مذهب مالك رحمه — وافقه ح
الله ومن تابعه فان تبرعات الديون المتاخرة عن تقرر الدين عليه باطل
فتخرج ذلك على هذا الخلاف وثانيهما الارث لا ميراث مع الدين — لانه ح
اجماعاً فلا يورث عنهم شي وما تركوه من المال كله لا ينفذ عتق الوارث
فيهم بل هم اموال بيت المال يستحقونه بسبب ما عليهم من الدين فلا ينفذ
فيهم الا عتق متولي بيت المال على الوجه الشرعي واعتاقهم مصلحه — لغيره ح
المسلمين لا يجوز فان وقفوا وقفاً على جهات البر والمصالح العامه ونسبوه
لانفسهم بنا على ان المال الذي في بيت المال لهم كما يعتقده جهلة الملوك
بطل الوقف بل لا يصح الا ان يوقفوا معتقدين ان المال للمسلمين والوقف
للمسلمين اما ان المال لهم والوقف لهم فلا لكن وقف مال غيره على اهله فلا
يصح الوقف فلذلك ها هنا المسئله الخامسه المصروف من
من الزكاة للمجاهدين ليس اجرة واجارة بل ارزاق خاص من مال خاص وهل

يتغير صرفه لهذه الجهة فيتخرج على الخلاف بين الشافعية والمالكية هل المال
للملك أم لا وليس هو اجارة والا لاشترط فيه مقدار العمل والمدة الموجبة
لتعيين العمل وغير ذلك من شروط الاجارة ولما لم يكن كذلك كان ارزاقا
خاصا من جهة خاصة ويقع الفرق بينه وبين اصل الارزاق فان اصل
الارزاق يصح ان يبقى في بيت المال ولا يصرف في هذا الوقت وهذا يجب
صرفه اما في جهة المجاهدين او في غيرهم من الجهات الثمانية لان جهة هذا
المال عينها الله عز وجل في كتابه فيجب على الامام اخراجها فيها الا ان يمنع
مانع وكذلك كل جهة عينها الله كالخمس يتعين المبادرة الى صرفها بحسب
المصلحة واما يورث عن الموتى من اموال بيت المال ويحاز عن الغايبين المنقطع
خبرهم فهذا لا جهة له الا ما يعرض من المصالح فهذا هو الفرق بين هذه الارزاق
الخاص وبقية الارزاق المسئلة السادسة ما يصرف للقسام
للعقار بين الخصوم من جهة الحكام والترجمان الذي يترجم الكتب عند الحكام
وكاتب الحكام ونايبه وامنا الحكام على الايتام ونحو ذلك فذلك كله ارزاق لا اجارة الحاكم
تجري عليه احكام الارزاق دون احكام الاجارات كما تقدم بيانه وكذلك
ما يتناوله الخراص على الاموال الزكوية من الدوالي والنخل وسعاة المواشي خرص
والعمال على الزكوة كل ذلك ارزاق لا اجارة ونحو هذه المسايل مما هو في
شكلها يتخرج عليها فقد اتضح لك بهذه المسايل الفرق بين قاعدة
الارزاق والاجارة

الارزاق وقاعدة الاجارة وقاعدة وقف الملوك واحكام ذلك المختلفة
الاوضاع

الفرق السادس عشر والمايه

بين قاعدة استحقاق السلب في الجهاد وبين قاعدة الاقطاع وغيره من
تصرفات الايمة وان كان الجميع من تصرفات الامام وليس باجارة
واعلم ان السلب عند مالك رحمه الله انما يستحق بقول الامام
من قتل قتيلا فله سلبه وانه لا يستحق بمجرد القتل وقاله ابو حنيفة
رحمه الله وقال الشافعي وابن حنبل رحمة الله عليهما يستحق بمجرد
القتل وانه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك لا
بتصرفه بطريق الامامة وقد تقدم في الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم
انها وقع منها على انه بالامامة لا بد فيه من اذن الامام وما وقع منها بتصرفه
صلى الله عليه وسلم بطريق القضا لا بد فيه من قضاء القاضي وما وقع
كان منها بطريق الفتيا والتبليغ يتحقق بدون قضاء قاض واذن امام
قال مالك في المدونة لم يبلغني ان السلب للقاتل الا يوم حنين
وهو موكول لاجتهاد الامام فان قلنا انه من باب التبليغ والفتيا
فقد حصل السلب من باب اخر غير تصرفات الايمة ولا يحتاج الى
الفرق كما قاله الشافعي وليس للامام نزعه ممن وجد في حقه بشرطه
لان القتل حينيذ سبب الاستحقاق ولا يجوز للامام ان ياخذ

ما هو مستحق بسببه وان قلنا انه من باب تصرفات الايمة كما قاله مالك
فللامام نزعه ممن وجد معه لان سبب استحقاقه تصرف الامام ولم
يوجد فبقي من الغنيمة واما الاقطاع فانه يجاز بغير سبب يوجب استحقاقه
وتمليكه وانما هو اعانة على احوال تقع في مستقبل الزمان وليس تمليكا
حقيقيا فلذلك كان للامام نزعه في اي وقت شا وتبديله بغيره بخلاف
السلب وانما ساوى السلب ما حازه الاجناد والامرا من اقطاعهم من
خراج وغيره فانه لا يجوز للامام نزعه منهم لتقرر ملكهم عليه واما
السلب فقبل حصول سببه لا يكون للقاتل به تعلق البتة وبعد حصول
سببه يصير مملوكا بالكلية فالحالة المتوسطة القابلة للانتزاع لا تحصل
السلب البتة والاقطاع يحصل لها هذه الحالة المتوسطة القابلة للانتزاع
وابداله بغيره ويدل على صحة قول الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما انه من
باب الفتيا والتبليغ انه الغالب على تصرفه صلى الله عليه وسلم لانه عليه السلام
رسول وهذا شان الرسالة اعني التبليغ وحمل تصرفاته صلى الله عليه وسلم
على الغالب طريق حسن وهو مستند مالك رحمه الله في حمل قوله صلى الله
عليه وسلم من احيا ارضا ميتة فهي له وقال اذن الامام ليس شرطا في
الملك بالاحيا وابو حنيفة رحمة الله مشى على قاعدته قديما وجعلها
من باب التصرفات بالامامة واما مالك رحمه الله فقد نقض اصله والشافعي
مشى على اصله في

مشى على اصله في الحمل على الغالب والفتيا دون الامامة وسبب نقض
مالك رحمه لاصله امور احدها ان اهل الغنيمة مستحق للغانمين لقوله
تعالى واعلموا انما غنمتم من شي فان لله خمسه ومفهومه ان الاربعة الاخماس
للغانمين كما قال الله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث معناه والثلثان
للاب ولما كان ذكر الضد المقابل يدل على مقابلة اكتفي بذكره عن ذكره
في الاثنين ولما كان الاربعة اخماس مستحقة للغانمين فلو جعلنا قوله
صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فتيا لكان ذلك ابلغ في منافاة
الظاهر المتقدم مما اذا جعلناه من باب التصرفات بالامامة وانه لا
يستحق حتى يقول الامام تلك المقالة فان التوقيف على شرط ابعد عن
التخصيص من الاخراج بغير شرط فكان تقليل التخصيص وابعاده اولى
وثانيها انه يودي الى افساد النيات وان يقاتل الانسان من عليه سلبا
طمعا في سلبه لا نصرة لدين الله تعالى وربما اوقع ذلك خللا عظيما في الجيش
فكان ذلك سببا للهزيمة واستيصال المسلمين بان يكون الشجعان قليلين
في التزين لعجزه والجبناء هم المتحصنون بانواع الاسلحة فيشتغل الناس
بهم عن الشجعان رغبة في لباسهم فيستولي شجعان الاعدا على ابطال المسلمين
وجيشهم فيهلكون ثم انه يودي الى ضياع ثواب الاخرة وهو اعظم
المفاسد بل العقاب الاليم بسبب المقاصد الرديه وهذا بعيد عن قواعد

الذين فلا يستكثر منه فاذا جعل ذلك موقوفا على قول الامام ذلك اندفعت هذه
المفاسد بسبب انه انما يتصرف بحسب المصلحة فاذا القوم الذين في الجيش كانه ح
بعيدين عن ذلك القول والا لم ينقل فيندفع المفاسد وانما ياتي اذا جعلنا فتيا
عامة في جميع الاحوال كما قاله الشافعية وثالثها ان ظاهر القران متواتر
مقطوع به والحديث خبر واحد وليس اخص من الاية حتى تخصصها لتناول لفظ
الاية وهو قوله تعالى ما غنمتم الغنيمة في الجهاد وغيره هو مقتضى اللفظ
لغة فالغنيمة صادقة لغة على الغارات المحرمة ونحوها وقوله صلى الله عليه
من قتل قتيلا فله سلبه يتناول لغة الغنيمة وغيرها حتى لو قتله غيلة
في بيته يتناوله اللفظ غير ان الاجماع منعقد على تخصيصه بالجهاد المامور
به فحينئذ كل واحد منهما اعم واخص من وجه والتخصيص والعموم انما
يكون بحسب ما يقتضيه اللفظ لغة والعام والخاص من وجه لا يخصص
احدهما الاخر لحصول التعارض فيصار الترجيح ولفظ القران متواتر فيكون
ارجح فيقدم على الخبر بحسب الامكان وقد اجمعنا على ان الامام اذا قال
ذلك يستحق فيبقى فيما عداه على مقتضى الاصل ورابعها ان ابا بكر الصديق
رضي الله عنه وعمر رضي الله عنهما تركا في خلافتيهما ولو كان ذلك فتيا لما تركاها
بل علما ان ذلك تصرف بطريق الامامة بحسب المصلحة ولم يريا المصلحة حينئذ
تقتضي ذلك فلم يقولاه وهذه وجوه ظاهرة فيما قاله مالك رحمه الله وانها
موجبه لان

موجبه لان تخالف اصلها

الفرق السابع عشر والمائة

بين قاعدة اخذ الجزية على التمادي على الكفر فيجوز وبين قاعدة
اخذ الاعواض على التمادي على الزنا وغيره من المفاسد فانه لا يجوز اجماعا
وقد اورده بعض الطاعنين على الدين سوالا في الجزية فقال شان الشرائع
دفع اعظم المفسدتين بايقاع ادناها وتفويت المصلحة الدنيا بدفع المفسدة العظمى ح
العليا ودفع مفسدة الكفر يربي على مصلحة الماخوذ في الجزية من اموال
الكفار بل على جملة الدنيا وما فيها فضلا عن هذا النزر اليسير فلم وردت
الشريعة المحمدية بذلك ولم لا حتم القتل درا للمفسدة الكفر وجواب
هذا السوال هو سر الفرق بين القاعدتين وذلك ان قاعدة الجزية
من باب التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا وتوقع المصلحة
العليا وذلك هو شان القواعد الشرعية بيانه ان الكافر اذا قتل انسد
عليه باب الايمان وباب مقام السعادة وتحتم عليه الكفر والخلود
في النيران وغضب الديان فشرع الله تعالى الجزية رجا ان يسلم في
مستقبل الزمان لا سيما مع اطلاعه على محاسن الاسلام والالجا اليه
بالذل والصغار في اخذ الجزية واذا اسلم لزم اسلامه اسلام ذريته
فاتصلت سلسلة الاسلام من قبله بدلا عن ذلك الكفر وان مات على
كفره ولم يسلم فانا نتوقع اسلام ذريته المخلفين من بعده وكذلك جيل

التوقع من ذريته ذريته الى يوم القيامه وساعة منهم من ايمان تعدل دهراً
من كفر ولذلك خلق الله ادم على وفق الحكمه واكثر ذريته كفار وعد النبي
صلى الله عليه وسلم خلقه من جملة البركات الموجبه لتعظيم يوم الجمعه
فقال في تعظيم يوم الجمعه لما شاء تعظيمه والثنا عليه في الحديث الصحيح
افضل يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعه فيه خلق الله ادم عليه السلام وفيه
تيب عليه وفيه تقوم الساعه فجعل خلق ادم عليه السلام فيه من جمله فضايله
لان خلقه سبب وجود الانبيا والصالحين واهل الطاعه والموقنين وان
كان مع كل رجل مسلم الالوف من الكفار فلا عبره بهم لاجل ذلك المسلم الواحد
ولذلك جا في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى
يقول لادم ابعث بعث النار فيخرج من كل الف تسعمايه وتسعه
وتسعين ويبقى من كل الف واحد والبقيه كفار فجار اهل النار والمعاصي
والفجور ومع ذلك كان ذلك الواحد ترى مصلحة اسلامه على مفسدة اوليك
وانهم كالعدم الصرف بالنسبه الى نور الايمان وعبادة الرحمن فتامل ذلك
فكذلك هاهنا ايمان يتوقع من الاصل كون احاد الذراري لا يعادله شي
من ذلك الكفر الواقع من غيره فعقد الجزيه من اثار رحمه الله تعالى ومن
الشرايع الواقعه على وفق الحكمه ولم توخذ الجزيه من الكافر لتحصيل مصلحه
تلك الدراهم الماخوذ منهم بل للتوقع هذه المصلحه او المصالح العظيمه
بالتزام تلك

بالتزام تلك المفسده الحقيره بخلاف اخذ المال على مداومه الزنا او غيره
من المفاسد فان ذلك ترجيحاً للمصلحه الحقيره التي هي الدراهم على المفسده
العظيمه التي هي معصيه الله تعالى نعم لو عجزنا عن ازاله منكر من هذه
المنكرات الا بدفع دراهم دفعناها لمن ياكلها حراما حتى يترك ذلك المنكر
العظيم كما يدفع المال في فدا الاسارى والكفار مخاطبون بفروع الشرايع
يحرم اخذ ذلك المال عليهم ليتوسل بذلك المحرم لتخليص الاسير من
ايدي العدو ولذلك يعطى المحارب المال اليسير كالثوب ونحوه ليسلم
صاحبه من المقاتله معه فيموت احدهما او كلاهما او يكون الماخوذ من
المال على وجه التحريم والمعصيه اكثر واما دفع المال لعوض المداومه
على المعصيه ليس الا فهذا لم يقع في الشريعه بل الشريعه تحرمه ولا تبيحه
فهذه القاعده مفسده صرفه فلم تشرع وقاعدة الجزيه مشتمله على
التزام المفسدة القليله لدفع المفسدة العظيمه وتوقع المصلحة العظيمه
شرعت فهذا هو الفرق بين القاعدتين

الفرق الثامن عشر والمايه

بين قاعده ما يوجب نقض الجزيه وبين قاعده ما لا يوجب نقضها
اعلم ان عقد الجزيه موجب لعصمه الدما وصيانه الاموال والاعراض
الى غير ذلك مما يترتب عليه وحقيقه عقد الجزيه هو التزامنا لهم

[illegible] ذلك بشروط بشترطها عليهم مضت سنه
الخلفا الراشدين بها وهي ايضاً مستفاده من ظاهر قوله تعالى حتى يعطوا عزيد ع
الجزيه وهم صاغرون قال بن حزم في مراتب الاجماع الشروط
المشروطه عليهم ان يعطوا اربعة مثاقيل ذهباً في انقضا كل عام قمري
صرف كل دينار اثنا عشر درهماً وان لا يحدثوا كنيسه ولا بيعة ولا ديرا
ولا صومعه ولا يجددوا ما خرب منها ولا يمنعوا المسلمين من النزول
في كنايسهم وبيعهم ليلاً او نهاراً ويوسعوا ابوابها للنازلين ويضيفوا من
مر بهم من المسلمين ثلاثا وان لا يأووا جاسوساً ولا يكتموا غشاً للمسلمين
ولا يعلموا اولادهم القران ولا يمنعوا احداً منهم الدخول في الاسلام ويوقروا
المسلمين ويقوموا لهم من المجالس ولا يتشبهوا بهم في شي من لباسهم ولا فرق
شعرهم ولا يتكلموا بكلامهم ولا يتكنوا بكناهم ولا يركبوا السروج ولا يتقلدون
بشي من السلاح ولا يحملوه مع انفسهم ولا يتخذوه ولا ينقشوا في خواتمهم بالعربيه
ولا يبيعوا الخمر من مسلم ويجزوا مقادم روسهم ويشدون الزنانير ولا يظهرون
الصليب ولا يجاورون المسلمين بموتاهم ولا يطرحوا في طريق المسلمين نجاسه
ويخفون النواقيس واصواتهم ولا يظهرون شيا من شعايرهم ولا يتخذون من
الرقيق ما جرت عليه سهام المسلمين ويرشدوا المسلمين ولا يطلعوا عليهم عدوا
ولا يضربوا مسلماً ولا يسبوه ولا يستخدموه ولا يسمعوا مسلماً شيا من كفرهم

ولا يسبوا احدا

ولا يسبوا احداً من الانبيا عليهم السلام ولا يظهرون خمراً ولا نكاح ذات
محرم وان يسكنوا المسلمين بينهم فمتى اخلوا بواحدة من هذه الشروط اختلف
في نقض عهدهم وقتلهم وسبيهم واخذ اموالهم واعلم ان الجادة من
مذاهب العلما كمالك والشافعي وابي حنيفه وابن حنبل وغيرهم رحمة الله
عليهم اجمعين لا يرى النقض بالاخلال باحد هذه الشروط كيف كان
بل بعضها يوجب النقض وبعضها لا يوجب وقد يسبق الى خاطر الفقيه
ان المشروط شانه الانتفا عند انتفا احد شروطه ولو كان له الف شرط
شرايط اذا عدم واحد منهم لا يفيد حضور ما عداه كما نجده في فروض الصلاة
والزكاه وغيرهما ان عدم شرط واحد كعدم جميع الشروط فلذلك يخطر
لضعفه الفقها ان شروط الجزيه ينبغي ان يكون كذلك وليس الامر كذلك
بل مذهب الجمهور هو الصواب وان قاعدة ما يوجب النقض مخالفه لقاعدة
الحلف ما لا يوجبه فان عقد الجزيه عاصم للدما كالاسلام وقد الزم الله تعالى
المسلم جميع التكاليف في عقد اسلامه كما الزم الذمي جملة هذه الشروط
في عقد امانه فكما انقسم رفض التكاليف في الاسلام الى ما ينافي الاسلام
وتبيح الدما والاموال كرمي المصحف في القاذورات وانتهاك حرمه
النبوات والى ما ليس بمناف للاسلام وهو ضربان كباير توجب التغليظ
بالعقوبه ورد الشهاده وسلب اهليه الولايه وصغاير توجب

التاديب دون التغليظ فكذلك عقد الجزيه تنقسم شروطه الى ما ينافيه
كالقتال والخروج عن احكام السلطان فان ذلك مناف للامان والتامين
وهما مقصود العقد والى ما ليس بمناف للامان والتامين وهو عظيم
المفسده فهو كالكبيره بالنسبه الى الاسلام كالحرابه والسرقه والى ما هو كالصغيره
بالنسبه الى الاسلام كسب المسلم واظهار الترفع عليه فكما ان هذين القسمين
لا ينافيان الاسلام ولا يبطلان عصمه الدما والاموال فكذلك
لا يبطلان عصمه عقد الجزيه ولا يبطلانه لعدم منافاتهما له من
جهة الامن والامان المقصودين من عقد الجزيه والقاعدة الشرعيه
المشهورة في ابواب العقود الشرعيه انا لا نبطل عقدا من العقود الا بما
ينافي مقصود ذلك العقد دون ما لا ينافي مقصوده وان كان منهيا عن
مقارنته معه فكذلك ها هنا ينبغي ان لا يبطل عقد الجزيه الا بما تقدم الذمه
ونحوه وانقسمت الشروط على هذه الطريقه التي هي طريقه الجمهور الى ثلاثه
اقسام منها ما اتفقوا عليه انه موجب لمنافاة عقد الذمه كالخروج على
السلطان ونبذ العهد والقتل والقتال بمفردهم او مع الاعدا ونحو
ذلك ومنها ما اتفقوا على انه لا ينافيه كترك الزنار وركوب الخيل
وترك ضيافه المسلمين او نقش خواتيمهم بالعربيه ونحو ذلك مما يخف مفسدته
القسم الثالث اختلف فيه هل يلحق بالقسم الاول فينتقض
عند الجزيه

عقد الجزيه او بالقسم الثاني فلا ينتقض وها انا اسرد لك مسايل
توضح لك هذه الاقسام قال الاصحاب اذا اظهروا معتقدهم
في المسيح عليه السلام او غيره ادبناهم ولا ينتقض به العهد وانما
ينتقض بالقتال ومنع الجزيه والتمرد على الاحكام واكراه المراة
المسلمه على الزنا فان اسلم لم يقتل لان قتله لنقض العهد وكذلك
التطلع على عورات المسلمين واما قطع الطريق والقتل الموجب او لغيره
للقصاص فحكمهم فيه حكم المسلمين وتعرضهم له عليه السلام وغيره
من الانبيا موجب للقتل الا ان يسلموا وروي يوجع ادبا ويشرد
به فان رجع عن ذلك قبل منه قال اللخمي ان زنا بالمسلمه طوعا
لم ينتقض عهده عند مالك رحمه الله وانتقض عند ربيعه
وابن وهب وان غرها بانه مسلم وتزوجها فهو ينتقض عند ابن
نافع وان علمت به لم يكن نقضا وان طاوعته الامه لم يكن نقضا
وان اغتصبها قال محمد ليس بنقض وقيل نقض قال فان
عوقد على انه متى اتى شيا من ذلك فهو نقض انتقض عهده بذلك
تنبيه وهذه الفروع بعضها اقرب من بعض للقاعدة في النقض
فاكراه المسلمه على الزنا وجعله ناقضا دون الحرابه مشكل بل
ينبغي ان يلحق بالحرابه فلا ينقض او يلحق الجزيه به فينتقض بطريق الاولى

لعدم منشئ الحرابه في النفوس والابضاع والاموال وعدم اختصاص
ذلك بواحد من الناس قال في العتاب فان خرجوا للعهد والامام عادل
فهم فيء كما فعل عمر رضي الله عنه بالاسكندريه لما عصت عليه بعد الفتح قال ابن العاص
التونسي من اصحابنا لم يجعل مالك القتل في الحرابه نقضا وهو يقول غصب
المسلمه على الزنا نقض قال وهو مشكل الا ان يكون العهد اقتضاه
قال ابن القاسم ان كان خروجهم وامتناعهم من الجزيه لظلم من الامام
او غيره ردوا الى ذمتهم وقال ابن مسلمه حرابه الذمي نقض للعهد
ولا يوخذ ولده لبقا العهد في حقه بخلاف ماله الا ان يكون من الحرابه
وقال الداودي ان كان خروجهم من ظلم فهو نقض لانهم لم يعاهدوا
ان يظلموا من ظلمهم وروي عن عمر رضي الله عنه انه اخبر ان ذميا نخس بغلا
عليه مسلمه فوقعت فانكشفت عورتها فامر بصلبه في ذلك الموضع وقال
انما عاهدناهم على اعطا الجزيه عن يد وهم صاغرون وروي عن عمر رضي الله
عنه نقض العهد بغصب المسلمه قال ابن القاسم اذا حارب اهل
الذمه وظفر بهم والامام عادل قتلوا وسبي نساوهم ولا يعرض لمن يظن انه عدل
مغلوب معهم كالشيخ الكبير والضعيف ولو ذهبوا لبلد الحرب وتركوا
اولادهم نقضا للعهد لم يسبوا بخلاف ما اذا ذهبوا بهم الا ان يكون ذلك
لظلم اصابهم الا ان يعينوا علينا المشركين فهم كالمحاربين وقال ايضا

اذا حاربوا والامام

اذا حاربوا والامام عدل استحل سبيهم وذراريهم الا من يظن به انه مغلوب
كالضعفا ولم يستثن اصبغ احدا والحق الضعفا بالاقويا في النقض كما اندرجوا
معهم في العقد ولانه عليه السلم سبا ذراري قريظه ونساهم بعد
نقض العهد قال ابن القاسم اذا استولى العدو على مدينه
المسلمين فيها ذمه فغزوا معهم ثم اعتذروا الينا بالقهر الذي لا يعلم
الا بقولهم فمن قتل منهم مسلما قتل والا اطيل حبسه قال المازري
وينتقض عهدهم اذا صاروا عينا للحربيين علينا فهذه المسايل يوضح لك
الاقسام الثلاثه في نقض العهد وما اختلف في كونه ناقضا وما لم يختلف
فيه وما هو قريب من النقض وما هو بعيد وتحرر لك بذلك الفرق بين
قاعدة ما يوجب النقض وقاعدة ما لا يوجب النقض فتعتبر ما وقع من
غير المنصوص بالمنصوص

الفرق التاسع عشر والمايه

بين قاعدة بر اهل الذمه وبين قاعدة التودد لهم اعلم ان الله تعالى
منع من التودد للذمه لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي
وعدوكم اوليا تلقون اليهم بالمودة وانا اعلم بما اخفيتم وما اعلنتم ومن
فمنع من الموالاة والتودد وقال في الايه الاخرى لا ينهاكم الله
عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم
وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين وقال في حق الفريق

الاخر انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا
على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاوليك هم الظالمون وقال عليه
السلام استوصوا بالذمه خيرا وفي حديث اخر استوصوا بالقبط
خيرا فلا بد من الجمع بين مقتضى هذه النصوص وان الاحسان للذمه مطلوب مقتضيات
وان التودد والموالاة منهى عنهما والبابان ملتبسان فيحتاج الى
الفرق وسر الفرق ان عقد الذمه يوجب حقوقا علينا لهم لانهم في
جوارنا وخفارتنا وذمة الله تعالى وذمه رسوله ودين الاسلام فمن
اعتدى عليهم ولو بكلمه سو او غيبه في عرض احدهم او نوع من انواع
الاذيه او اعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله
صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام ولذلك حكى ابن حزم
في مراتب الاجماع له وان من كان في الذمه وجا اهل الحرب الى بلادنا
يقصدونه وجب علينا ان نخرج لقتالهم بالكراع والسلاح ونموت دون
ذلك الرجل صونا لمن هو في ذمة الله وذمه رسوله صلى الله عليه وسلم فان
تسليمه دون ذلك اهمال لعقد الذمه وحكى في ذلك اجماع الامة
فعقد يودي الى اتلاف النفوس والاموال صونا لمقتضاه عن الضياع انه
لعظيم واذا كان عقد الذمة بهذه المثابه تعين علينا ان نبرهم بكل امر لا
يكون ظاهره يدل على مودات القلوب ولا تعظيم شعاير الكفر فمتى ادى

الى احد هاذين

الى احد هاذين امتنع وصار من قبيل ما نهى عنه في الايه وغيرها ويتضح ذلك
بالمثل فاخلا المجالس لهم عند قدومهم علينا او القيام لهم حينيذ ونداهم
بالاسما المعظمه الموجبه لرفع شان من ينادى بها هذا كله حرام وكذلك
اذا تلاقينا معهم في الطريق فاخلينا لهم واسعها ورحبها والسهل منها
وتركنا انفسنا في خسيسها وحزنها وضيقها كما جرت العادة ان
يفعل ذلك المرؤوس مع الرييس والولد مع والده والحقير مع الشريف
فان ذلك ممنوع لما فيه من تعظيم شعاير الكفر وتحقير شعاير الله تعالى
وشعاير دينه واحتقار اهله ومن ذلك تمكينهم من الولايات والتصرف
في الاموال الموجبه لقهر من هي عليه او ظهور العلو وسلطان
المطالبه فلذلك ممنوع كله وان كان في غايه الرفق والاناة لين الرفق
والاناة ايضا في هذا الباب نوع من الرياسه والسياده وعلو
المنزله في المكارم فهي درجة رفيعه اوصلناهم اليها وعظمناهم
بسببها ورفعنا قدرهم بايثارها وذلك كله منهى عنه وكذلك لا
يكون المسلم عندهم خادما ولا اجيرا يومر عليه وينهى ولا يكون
احد منهم وكيلا في المحاكمات على المسلمين عند ولاة الامور فان
ذلك ايضا اثبات لسلطنتهم على ذلك المسلم واما ما امر به من
برهم من غير مودة باطنه فالرفق بضعيفهم وسد خله فقيرهم

واطعام جايعهم واكسا عاريهم ولين القول لهم على سبيل اللطف
لهم والرحمه لا على سبيل الخوف والذله واحتمال اذاهم في الجوار مع
القدرة على ازالته لطفا منا بهم لا خوفا وتعظيما والدعا لهم بالهدايه
وان يجعلوا من اهل السعادة ونصيحتهم في جميع امورهم في دينهم ودنياهم
وحفظ غيبتهم اذا تعرض احدا لاذيتهم وصون اموالهم واعراضهم
وعيالهم وجميع حقوقهم ومصالحهم وان يعانوا على دفع الظلم عنهم
وايصالهم لجميع حقوقهم وكل خير يحسن من الاعلى مع الاسفل ان يفعله
ومن العدو مع عدوه اذا قصد مكارم الاخلاق فجميع ما نفعله معهم
من ذلك ينبغي ان يكون من هذا القبيل على وجه العزة والجلاله منا
لا على وجه التعظيم لهم وتحقير انفسنا بذلك الصنيع لهم وينبغي لنا ان
نستحضر في قلوبنا ما جبلوا عليه من بغضنا وتكذيب نبينا صلى الله
عليه وسلم وانهم لو قدروا علينا لاصاملوا شافتنا واستولوا على دمائنا
واموالنا وانهم من اشد العصاه لربنا وما لكنا جل وعلا ثم نعاملهم
بعد ذلك بما تقدم ذكره امتثالا لامر ربنا وامر نبينا صلى الله عليه وسلم
لا محبة فيهم ولا تعظيما لهم ولا نظهر اثار تلك الامور التي نستحضرها
في قلوبنا من صفاتهم الذميمه لان عقد العهد يمنعنا من ذلك فنستحضرها
حتى تمنعنا من الود الباطن لهم المحرم علينا خاصة ولما كان الشيخ
ابو الوليد

ابو الوليد الطرطوشي رحمه الله والخليفه بمصر وزر راهبا وسلم اليه قياده
واخذ يسمع رايه وينفذ كلماته المسمومه في المسلمين وكان هو ممن يسمع قوله
فيه فلما دخل عليه في صوره الغضب والوزير الراهب بازايه جالس انشده

يا ايها الملك الذي جوده يطلبه القاصد والراغب
ان الذي شرفت من اجله يزعم هذا انه كاذب

فاشتد غضب الخليفه عند سماع الابيات وامر بالراهب فسحب وضرب
وقتل واقبل على الشيخ ابو الوليد فاكرمه وعظمه بعد عزمه على اذيته
فلما استحضر الخليفه تكذيب الراهب لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو سبب شرفه وشرف ابايه واهل السموات والارضين بعثه ذلك
على البعد عن السكون اليه والمودة له وابعاده عن منازل العز الى ما يليق
به من الذل والصغار ويروى عن عمر رضي الله عنه انه كان يقول في اهل
الذمه اهينوهم ولا تظلموهم وكتب اليه ابو موسى الاشعري ان رجلا
نصرانيا بالبصره لا يحسن ضبط خراجها الا هو وقصد ولايته على
جبايه الخراج لضرورة تعذر غيره فكتب اليه عمر بن الخطاب رضي الله
عنه ينهاه عن ذلك وقال له في الكتاب مات النصراني والسلام اي
افرضه مات فاذا كنت تصنع حينيذ فاصنعه الان وبالجمله فبرهم
والاحسان اليهم مامور وودهم وتوليهم منهي عنه فهما قاعدتان

احدهما محرمة والاخرى مامورة وقد اتضحت لك الفرق بينهما بالبيان
والمثل فتامل ذلك ن

الفرق العشرون والمائة

الايه في ح

بين قاعدة تخيير المكلفين في الكفارات وبين قاعدة تخيير الاسارى
والتعزير وحد المحارب ونحو ذلك اعلم ان اطلاق الفقها في كتبهم
شايع بان الاسارى امرهم موكول الى خيرة الامام وتفرقة اموال
بيت المال موكول الى خيرة الامام وتوليه القضا موكول الى خيرة الامام
وليس ذلك كقولهم تعيين خصلة في كفارة اليمين موكول الى خيرة الحانث
وليس كذلك بل هما قاعدتان متباينتان فالتخيير في الكفارة في خصالها
معناه ان له ان ينتقل عن اي خصلة شا الى الخصلة الاخرى بشهوته وما يجده
يميل اليه طبعه او ما هو اسهل عليه فان الله تعالى ما خيره بينها الا
لطفا منه وليفعل ذلك ولو شا لحتم عليه خصوص كل خصلة كما فعله
في خصال الظهار المرتبة بل له الخيرة بهواه بين الخصوصات لانها متعلق
التخيير ولا ايجاب فيها كما ان المشترك بين الخصال الذي هو مفهوم
احدها متعلق الوجوب ولا تخيير فيه فلا جرم ليس له العدول عنه
بهواه وشهوته بل يتحتم عليه فعله واما الخصوصات فله ذلك فيها فهذا
هو معنى التخيير في خصال الكفارة في حق الحانث واما التخيير بين الخصال
الخمسة في حق

الخمسة في حق الاسارى عند مالك ومن وافقه وهي القتل والاسترقاق
والمن والفدا والجزية فهذه الخصال الخمسة ليس له فعل احدها بهواه
ولا لانها اخف عليه وانما يجب عليه بذل الجهد فيما هو اصلح للمسلمين
فاذا فكر واستوعب فكره في وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة
هي ارجح للمسلمين وجب عليه فعلها وتحتمت عليه وياثم بتركها فهو
لا يوجد في حقه الاباحة والتخيير المقرر في خصال كفارة الحنث
لا قبل الاجتهاد ولا بعد الاجتهاد اما قبل الاجتهاد فالواجب عليه
الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح ولا تخيير هاهنا في هذا المقام
ولا اباحة بل الوجوب الصرف واما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل
بالراجح من المصالح ولا خيرة له فيه ومتى تركه اثم فالوجوب قبل
والوجوب بعد والوجوب حالة الفكرة فلا تخيير البتة وانما هو وجوب
صرف في جميع الاحوال وتسمية الفقها ذلك خيرة انما يريدون به انه
لا يتحتم عليه قبل الفكر فعل خصلة من هذه الخصال الخمس بل يجتهد
حتى يتحصل له الاصلح فيفعله حينئذ بخلاف رد المغصوب واقامة
الحدود فانها تتحتم عليه ابتدا من غير ان يحصل له في ذلك اجتهاد اولا
خيرة بهذا التفسير فهذا هو وجه تسمية الفقها ذلك خيرة وان هذه
الخصال موكولة الى اجتهاد الامام وخيرته ووجه ما يعتمد في

الاساري ان من كان منهم شديد الدها كثير النوايب على المسلمين برايه ح الترتيب
ودهايه فالواجب على الامام فيه القتل اذا ظهر له ذلك منه في
اجتهاده بالسوال عن اخباره واحواله وما يتصل به من سيرته وان
كان الاخبار قد ظهر له منه انه ليس من هذا القبيل بل هو مامون
الغايله ويتالف باطلاقه طايفه كثيرة على الاسلام او اطلاق كثير
من اساري المسلمين اذا من عليه فوبل على ذلك بمثله ونحو ذلك من
المصالح التي تعرض في النظر والفكر المستقيم بعد بذل الجهد فانه
يمن عليه حينيذ من غير شي وان كان يترجى منه ذلك والامام يحتاج ٢٧ ح
للمال لمصالح الغزو وغيره فانه يفديه بالمال وان راى المسلمين
محتاجين الى من يخدمهم استرقهم وان انتفت هذه الوجوه كلها ولم
يجد في اجتهاده شيا من ذلك مصلحه وراى ان ضرب مصلحه لما يتوقع من الجزيه ح
اسلامهم وانهم يقربون من الاسلام اذا اطلعوا على محاسن الاسلام
بمخالطه اهله ورويتهم لشعايره فحينيذ يجب عليه ضرب الجزيه
عليهم ولا يجوز له العدول عنها فهو في جميع الوجوه انما يفعل ما يجب
عليه من غير اباحة ولا خيرة في ذلك بل بهذا التفسير وكذلك تخييره
في حد الحرابه معناه انه يجب عليه بذل الجهد فيما هو اصلح للمسلمين
فاذا تعين له الاصلح وجب عليه بذل الجهد ولا يجوز له العدل عنه

فان كان المحارب

فان كان المحارب صاحب راى وجب عليه قتله وان ظهر له في اجتهاده ح قوة
انه لا راى له بل له جراة وبطش قطعه من خلاف فتزول مفسدته عن المسلمين
بذلك وان كان يقرب حاله من العفاف وانما وقع ذلك منه على وجه
الغلبه والموافقه لغيره مع توقع الندم منه على ذلك فهذا يجب نفيه
ولا يجوز له قتله ولا قطعه بل يفعل ما هو الاصلح للمسلمين فهو ابدا ينتقل
من واجب الى واجب والوجوب دايما عليه في جميع احواله قبل الاجتهاد
يجب عليه الاجتهاد وحالة الاجتهاد هو شارع في ادا الواجب ففعله حينيذ
واجب وبعد الاجتهاد يجب عليه فعل ما ادى اليه اجتهاده فلا ينفك عن
الوجوب ابدا وذلك ضد التخيير والاباحه وانما خيرته مفسره بما تقدم
من انه لم يتحتم عليه ذلك ابتدا وله النظر وفعل ما ظهر رجحانه بعد
الاجتهاد . بخلاف الحدود وغيرها مما عينه الله تعالى ولم يجعل فيه
لاجتهاد كالصلاة وصوم رمضان واخذ الزكاة وتعين صرفها
في الوجوه الثمانيه ورجم الزاني وقطع السارق وان لا يحد في الزنا الا
باربعه وفي الاموال والدما بشاهدين وغير ذلك من المتحتمات فهذا
معنى التخيير في هذه الامور وكذلك قولهم ان تفرقه اموال بيت
المال موكوله الى خيرته معناه انه يجب عليه ان ينظر في مصالح الصرف
ويجب عليه تقديم اهمها فاهمها ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيره

له في ذلك وليس له ان يتصرف في اموال بيت المال بهواه وشهوته بل بحسب
المصلحه الراجحه او الخالصه بخلاف تخيير المكلف بين خصال الكفاره
كما تقدم وتخييره اخراج شاة من اربعين فله ان يعين شاة بشهوته وكذلك
دينارا من اربعين بهواه وله ان يعين مقدارا من مياه الدنيا للوضوء وليس يتحتم
عليه ما دون ماء وكذلك خيرته في ثياب السترة للصلاة فاذا اجتمعت
ثياب فله تعيين واحد منها لسترته بهواه وشهوته وكذلك خيرة الله
تعالى في بقعة من بقاع الدنيا يصلي فيها الصلوات الخمس فله ان يعين بقعه
منها اذا استوت بهواه وكذلك خيرة الله تعالى في صوم رمضان في
اي بقعه شا من بلده فله ان يصوم في اي دار شا من ذلك البلد بهواه
وهذا جميعه تخيير صرف حقيقة لا مجازا بخلاف تخيير الايمه في جميع
ما تقدم واكثر تصرفات الايمه كما تقدم تقريره في الاسارى وغيرهم
غير امور قليله جدا اطلق فيها التخيير ومرادهم التخيير على بابه كما هو
في حق المكلف من ذلك قول الفقها انه مخير في اربع حقاق وخمس بنات
لبون ياخذ ايها شا من صاحب الماشيه اذا وجد ابله مايتين فان
في كل خمسين حقه وفي كل اربعين بنت لبون وقد وجد الامران فان
المايتين اربع خمسينات وخمس اربعينات فتخييرها هنا اذا استوى
الامران فان كان احدهما ارجح للفقرا فمقتضى القاعده انه يجب
عليه الارجح

اي دينارا من اربعين

عليه الارجح لقوله صلى الله عليه وسلم من ولي من امور امتي شيا فلم يجتهد
لهم ولم ينصح فالجنه عليه حرام وظاهر هذا الحديث يقتضي وجوب
الارجح للفقرا وكذلك بيعه مال اليتيم من احد المشتريين المستويين
وتزويج اليتيمة من كفوين او توليه القضا لاحد رجلين مستويين
ونحو هذا فان الايمه في هذه الصور متساوون للمكلفين في الخيرة المحضه
ولا وجوب ها هنا البته بل لهم الترجيح بمجرد ارادتهم من غير ضميمة
اليها كالمكلف في اخراج شاة من اربعين سوا بسوا والطلاق الخيرة
في هذه الصور حقيقه وفي تلك الصور فهي وجوب محض بل بمعنى عدم
التحتم ابدا وكون الاجتهاد له مدخل في ذلك القسم التحتم بخلاف
غيره من التخييرات فظهر الفرق بين قاعدة تخيير الايمه وقاعدة
تخيير احاد المكلفين وان الثاني خيرة حقيقه والاول اكثره مجازا
ووجوب صرف كما تقدم مفصلا ممثلا فايـــده يطلق التخيير في الشريعه
على ثلاثة اقسام مختلفه فيطلق التخيير بين الشيين وكل واحد منهما واجب
بخصوصه وعمومه كما تقدم في تخيير الايمه في الاساري وغيرهم فان كل
شي فعلوه من ذلك يقع واجبا بخصوصه وهو كونه قتلا او فدا مثلا
وبعمومه من جهه انه احد الخصال الخمسه ويكون التخيير بين الشيين
وكل واحد منهما غير واجب بخصوصه ولا عمومه كالتخيير بين

المباحات من المطاعم والملابس ونحوهما فالتخيير بين التمر والزبيب مثلا
فالتمر ليس بواجب لا لخصوصه من جهة كونه تمرا ولا بعمومه من جهة
انه احد المتناولات ويكون التخيير بين الشيئين وكلاهما واجب من جهة
عمومه دون خصوصه كالتخيير في كفارة الحنث فان العتق مثلا واجب
من جهة انه احد الخصال وغير واجب من جهة انه عتق وكذلك القول
في الخصلتين الاخريين من الكسوة والاطعام فقد ظهر لك ان المخير
بينهما قد يتصفان بالوجوب من جهة خصوصهما وعمومهما وقد لا يتصفان
من جهة خصوصهما ولا عمومهما وقد يتصفان به من جهة عمومهما
دون خصوصهما واما الاتصاف بالوجوب من جهة الخصوص دون
العموم فمحال شرعا وعقلا بنا على ان الخصوص متوقف على العموم وان ما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب بخلاف العكس فان العموم لا يتوقف
على الخصوص وهو الفرق بينهما فتامل هذه المباحث والفروق
فانها مهمة واقعة في الشريعة وقوعا كثيرا

الفرق الحادي والعشرون والمائة

بين قاعدة من ملك ان يملك هل يعد مالكا ام لا وبين قاعدة من
انعقد له سبب المطالبة بالملك هل يعد مالكا ام لا اعلم ان جماعة
من مشايخ المذهب رحمهم الله تعالى اطلقوا عباراتهم بقولهم من
ملك ان يملك

ملك ان يملك هل يعد مالكا ام لا قولان ويخرجون على ذلك فروعا
كثيرة في المذهب منها اذا وهب له الماء في التيمم هل يبطل تيممه
بنا على انه يعد مالكا ام لا يبطل بنا على انه لا يعد مالكا ومن عنده ثمن
رقبة هل يجوز له الانتقال للصوم في كفارة الظهار ام لا قولان مبنيان
على ان من ملك ان يملك هل يعد مالكا ام لا ومن قدر على المداوات
في التسلس او التزويج هل يجب عليه الوضوء ام لا قولان بنا على ان من ملك
ان يملك هل يعد مالكا ام لا وكثير من هذه الفروع زعموا انها مخرجة على
هذه القاعدة وليس الامر كذلك بل هذه القاعدة باطلة وتلك الفروع
لها مدارك غير ما ذكروه وبيان بطلانها ان الانسان يملك ان يملك اربعين
شاة فهل يتخيل احد انه يعد مالكا الان قبل شرائها حتى تجب الزكاة على
احد القولين واذا كان الان قادرا على ان يتزوج فهل يجري في وجوب الصداق
والنفقة عليه قولان قبل ان يخطب المراة فهل يقول احد انه يعد الان مالكا
لهما فيجب عليه كلفتهما ومؤنتهما على قول من الاقوال الشاذة او الجادة
بل هذا لا يتخيله من عنده ادنى مسكة من العقل والفقه وكذلك الانسان
يملك ان يشتري اقاربه فهل يعد احد من الفقهاء مالكا للقريبة فيعتقها
عليه قبل شرائها على احد القولين في هذه القاعدة على زعم من اعتقدها
بل هذا كله باطل بالضرورة ونظائر هذه الفروع كثيرة لا تعد ولا

لانه ملك ان يملك العصمة والاذنان
ملك ان يملك خادما وادامه ع

تحصى ولا يمكن ان تجعل هذه من قواعد الشريعه البته بل القاعده التى
يمكن ان تجعل قاعدة شرعيه ويجرى فيها الخلاف فى بعض فروعها لا
فى كلها ان من جرى له سبب يقتضى المطالبه بالتمليك هل يعطى حكم من ملك
وملك قد تختلف فى هذا الاصل فى بعض الفروع ولذلك مسايل
المسله الاولى اذا احيزت الغنيمه فقد انعقد للمجاهدين سبب
المطالبه بالقسمه والتمليك فهل يعدون مالكين لذلك ام لا قولان
فقيل يملكون بالحوز والاخذ وهو مذهب الشافعي رحمه الله وقيل
لا يملكون الا بالقسمه وهو مذهب مالك المسله الثانيه
العامل فى القراض وجد فى حقه سبب يقتضى المطالبه بالقسمه واعطا
نصيبه من الربح فهل يعد مالكا بالظهور او لا يملك الا بالقسمه وهو
المشهور قولان فى المذهب المسله الثالثه العامل فى المساقاه
وجد فى حقه من العمل ما يقتضى المطالبه بالقسمه وتمليكه نصيبه
من الثمر فهل لا يملك الا بالقسمه او يملك بالظهور وهو المشهور على
عكس القراض قولان فى المذهب المسله الرابعه الشريك فى الشفعه
اذا باع شريكه تحقق له سبب يقتضى المطالبه بان يملك الشقص المبيع
بالشفعه ولم ار خلافا فى انه غير مالك المسله الخامسه
الفقير وغيره من المسلمين له سبب يقتضى ان يملك من بيت المال

ما يستحقه

ما يستحقه بصفه فقر او غير ذلك من الصفات الموجبه للاستحقاق
كالجهاد والقضا والفتيا والقسمه بين الناس املاكهم وغير ذلك
مما شان الانسان ان يعطى لاجله فاذا سرق هل يعد كالمالك فلا
يجب عليه الحد لوجود سبب المطالبه بالتمليك او يجب عليه القطع
لانه لا يعد مالكا وهو المشهور قولان فهذه القاعده على ما فيها
من القوه من جهه قولنا جرى له سبب التمليك فى تمشيتها عسر لاجل
كثرة النقوض عليها اما هذا المفهوم وهو قولنا من ملك ان يملك
مطلقا من غير جريان سبب يقتضى مطالبه بالتمليك ولا غير ذلك
من القيود فهذا اجعله قاعدة شرعيه ظاهر البطلان لضعف
المناسبه جدا او لعدمها البته اما اذا قلنا انعقد سبب يقتضى
المطالبه بالتمليك فهو مناسب لان يعد مالكا من حيث الجمله
تنزيلا لسبب السبب منزله السبب واقامه السبب البعيد مقام
السبب القريب فهذا يمكن ان يتخيل وقوعه قاعدة فى الشريعه
اما مجرد ما ذكروه ليس فيه الا مجرد الامكان والقبول للملك
وذلك فى غايه البعد عن المناسبه فلا يمكن جعله قاعدة ونخرج
تلك الفروع بغير هذه القاعده ففى الثوب للستره يلاحظ فيها
قوه الماليه فلا يلزمه او انه اعانه على دين الله تعالى ليس من باب

تحصيل الاموال فيلزمه ويجافي عنه ان شا يلاحظ وكذلك القول
في المآ يوهب له هل ينظر الي البشارته فلا ماليه او يلاحظ الماليه وهي
ضرر والضرر منفي عن المكلف لقوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا
اضرار ولقوله عز وجل وما جعل عليكم في الدين من حرج وواجد الثمن
يحرج على تنزيل وشيلته منزلته ام لا وكذلك القادر على التداوي
الى غير ذلك من النصوص والاقيسه والمناسبات التي اشتهر في الشرع
اعتبارها وهي مشتمله على موجب الاعتبار اما ما لا يشتمل على موجب
الاعتبار فلا يمكن جعله قاعده شرعيه بل ينبغي ان يضاف اليه من
القيود الموجبه للمناسبه كما تقدم وما يوجب اشتماله على موجب
الاعتبار ونقل النصوص عليه وتظهر مناسبته اما عدم المناسبه
وكثرة النقوض فاعتبار مثل هذا من غير ضروره خلاف المعلوم من نمط
الشريعه فتامل ذلك فانه قد كثر بين المتاخرين الشراح خصوصا
الشيخ ابو الطاهر بن بشير فانه اعتمد عليه في كتابه المعروف
التنبيه كثيرا

الفرق الثاني والعشرون والمايه

بين قاعدة الريا في العبادات وبين قاعدة التشريك في
العبادات اعلم ان الريا في العبادات شرك وتشريك مع الله
تعالى في طاعته وهو موجب المعصية والاثم والبطلان في
تلك العبادة

تلك العبادة كما نص عليه المحاسبي وغيره ويعضده ما في الحديث الصحيح
خرجه مسلم وغيره ان الله تعالى يقول انا اغنا الشركا عن الشرك فمن عمل عملا
اشرك فيه غيري تركته له او تركته لشريكي فهذا ظاهر في عدم الاعتداد
بذلك العمل عند الله عز وجل وكذلك قوله تعالى وما امروا الا (مخلصين)
ليعبدوا الله مخلصين له الدين يدل على ان غير المخلص لله تعالى ليس مامورا به فلا
وما هو غير مامور به لا يجزي عن المامور به فلا يعتد بهذه العباده وهو
المطلوب وتحقيق هذه العبادة وسرها وضابطها ان يعمل العمل المامور به
والمتقرب به الى الله تعالى ويقصد به وجه الله تعالى وان يعظمه الناس او
يعظم فيصل اليه نفعهم او يندفع عنه ضررهم فهذا هو قاعدة احد قسمي الريا
والقسم الاخر ان يعمل العمل لا يريد به وجه الله تعالى البته بل الناس
فقط ويسمى هذا القسم ريا الاخلاص والقسم الاول ريا الشرك يسمى لان هذا
لا تشريك فيه بل خالص للخلق والاول للحق وللخلق تعالى الله واغراض
الريا ثلاثه التعظيم وجلب المصالح الدنيويه ودفع المضار الدنيويه والاخران
يتفرعان على الاول فانه اذا اعظم انجلبت اليه المصالح واندفعت عنه
المفاسد فهو الغرض الكلي في الحقيقه فهذه قاعدة الريا المبطله للاعمال
المحرمة بالاجماع واما مطلق التشريك لمن جاهد ليحصل طاعة الله بالجهاد
ويحصل المال من الغنيمه فهذا لا يضره ولا يحرم عليه بالاجماع لان

الامام 2

الله تعالى جعل له هذا في هذه العبادة نفرق بين جهاده ليقول الناس
انه شجاع او ليعظمه الناس فيكثر عطاوه من بيت المال فهذا ونحوه حرام
وبين ان يجاهد ليحصل السبايا والكراع والسلاح من جهة اموال العدو
فهذا لا يضره مع انه قد شرك ولا يقال لهذا ريا بسبب ان الريا ان يعمل ليراه
غير الله تعالى من خلقه والرويه لا تصح الا من الخلق فمن لا يرى او لا يبصر لا
يقال في العمل بالنسبه اليه ريا والمال الماخوذ في الغنيمه ونحوه لا يقال
انه يرا او يبصر فلا يصدق على هذه الاعراض لفظ ريا لعدم الرويه فيها
وكذلك من حج وشرك في حجه غرض المتجر بل يكون جل مقصده او كله
السفر للتجارة خاصة ويكون الحج اما مقصودا مع ذلك او غير مقصود
او يقع تابعا اتفاقيا فهذا ايضا لا يقدح في صحة الحج ولا يوجب اثما
ولا معصيه وكذلك من صام ليصح جسده او ليحصل له زوال مرض من
الامراض التي ينافيها الصيام ويكون التداوي هو مقصوده او بعض مقصوده
والصوم مقصود مع ذلك واوقع الصوم مع هذه المقاصد لا يقدح هذه
المقاصد في صومه بل امر بها صاحب الشرع في قوله عليه السلام يا معشر
الشباب من استطاع منكم الباه فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم
فانه له وجا او قاطع فامر بالصوم لهذا الغرض فلو كان ذلك قادحا لم
يامر به عليه السلام في العبادة ولا معها ومن ذلك ان يجدد وضوه ليحصل
له التبرد

مطلب الحج مع المتجر

قوله صلى الله عليه يا معشر الشباب من استطاع منكم الباه

لا يدخل فيها تعظيم الخالق بل هي تشريك العوض من الصالح صح

التبرد
له التبرد والتنظيف وجميع هذه الاعراض ليس لها ادراك وما لا يصلح للادراك
ولا للتعظيم لا يقدح في العبادات فظهر الفرق بين قاعدة الريا في العباده
وبين قاعدة التشريك في العبادة غرضا اخر غير الخلق مع ان التشريك نعم لا يمنع ان
هذه الاعراض المخالطة للعباده قد تنقص الاجر وان العبادة اذا تجردت
عنها زاد الاجر وعظم الثواب اما الاثم والبطلان فلا سبيل اليه ومن
جهته حصل الفرق من جهة كثرة الثواب وقلته

الجميع ٤

الفرق الثالث والعشرون والمايه

بين قاعدة عقد الجزيه وبين قاعدة غيرها مما يوجب التامين
وهو اما المصالحه او الامان والجميع يوجب الامان والتامين غير ان
عقد الجزيه يكون بضرورة وبغير ضرورة لان الله تعالى انما اوجب القتال
عند عدم موافقتهم على ادا الجزيه بقوله عز وجل حتى يعطوا الجزيه
عن يد وهم صاغرون فجعل القتال مغيا الى وقت موافقتهم على اداء
الجزيه ولا يعقده الا الامام ويدوم المعقود لهم ولذراريهم الى قيام الساعه
الا ان يحصل للعقد ناقض مما تقدم تفصيله في النواقض وانه ليس رخصه
على خلاف القواعد بل على وفق القواعد كما تقدم بيان ذلك واما التامين فيصح
من احاد الناس بخلاف عقد الجزيه بشرط ان يكون في عدد محصور كالواحد
ونحوه واما الجيش الكثير فالعقد في تامينه للامير على وجه المصلحه

ولا يجوز الا لضروره ولا يعقده الا الامام ويكون الى مده معينه بخلاف
الجزيه ويجوز بغير مال يعطونه بخلاف الجزيه فلا بد فيها من المال وهو
رخصة على خلاف قاعدة القتال وطلب الاسلام منهم وكذلك لا يكون الا
عند العجز عن قتالهم والجايهم الى الاسلام او الجزيه وشروط الجزيه كثيره
معلومه متقررة في الشرع وشروط المصالحه بحسب ما يحصل الاتفاق
عليها ما لم يكن في الشرط فساد على المسلمين وكذلك التامين ليس له شروط
بل بحسب الاتفاق الواقع واللازم فيه مطلق الامان والتامين وعقد
الجزيه يوجب على المسلمين حقوقا متاكدة من الصون لهم والذب عنهم كما تقدم
بيانه والمصالحه لا توجب مثل تلك الحقوق بل يكونون اجانب منا لا
يتعين علينا برهم ولا الاحسان اليهم لانهم ليسوا في ذمتنا غير انا لا نغدرهم
ونقوم بما التزمنا لهم في العقد من الشروط واتفقنا عليها من ان نواسي
فقيرهم وننصر مظلومهم بل نتركهم يفتصلون ما بينهم بخلاف عقد الجزيه
يجب علينا فيه دفع التظالم بينهم وغير ذلك مما هو متقرر في الفقه مبسوطا
هنالك فهذا هو الفرق بين هذه القواعد

الفرق الرابع والعشرون والمايه

بين قاعدة ما يجب توحيد الله تعالى به من التعظيم وبين قاعدة ما لا
يجب توحيده به اعلم ان توحيد الله تعالى بالتعظيم ثلاثة اقسام
واجب اجماعا

واجب اجماعا وغير واجب اجماعا ومختلف فيه هل يجب توحيد الله
تعالى به ام لا القسم الاول الذي يجب توحيد الله تعالى به من
التعظيم بالاجماع فذلك كالصلوات على اختلاف انواعها والصوم على
اختلاف رتبه في الفرض والنفل والنذر فلا يجوز ان يفعل شي من ذلك
لغير الله تعالى وكذلك الحج ونحو ذلك وكذلك الخلق والرزق والاحيا
والاماته والبعث والنشور والسعادة والشقاوة والهدايه والاضلال
والطاعه والمعصيه والقبض والبسط فيجب على كل واحد ان يعتقد توحيد
الله تعالى وتوحيده بهذه الامور على سبيل الربط العادي لا ان ذلك
المشار اليه فعل شيا حقيقة كقولنا قتله السم واحرقته النار وارواه الما
فليس شي من ذلك يفعل شيا مما ذكره حقيقة بل الله تعالى ربط هذه
المسببات بهذه الاسباب كما شا واراد ولو شا لم يربطها وهو الخالق
لمسبباتها عند وجودها لا ان تلك الاسباب هي الموجدة وكذلك اخبار
الله تعالى عن عيسى عليه السلام انه كان يحيي الموتى ويبري الاكمه والابرص
معناه ان الله تعالى كان يحيي ويبري عند ارادة عيسى عليه السلام
لذلك لا ان عيسى عليه السلام هو الفاعل لذلك حقيقه بل الله
تعالى هو الخالق لذلك ومعجزة عيسى عليه السلام في ذلك ربط وقوع ذلك
الاحيا وذلك الابرا بارادته فان غيره يريد ذلك ولا تلزم ارادته

الحقيقة وان لا يضيف شيئا منها لغيره الا على سبيل

فالمزوم بارادته هو معجزته عليه السلام ولذلك جميع ما يظهر على ايدي
الانبيا والاوليا من المعجزات والكرامات الله تعالى خالقها ولذلك يجب
توحيده تعالى باستحقاق العبادة والالهيه وعموم تعلق صفاته تعالى
فتعلق علمه لجميع المعلومات وارادته بجميع الكاينات وبصره بجميع الموجودات
الباقيات والفانيات وسمعه بجميع الاصوات وخبره بجميع المخبرات
فهذا ونحوه توحيد وتوحيد واجب بالاجماع من اهل الحق لا مشارك له
لاحد فيه القسم الثاني وهو المتفق على عدم التوحيد فيه
والتوحيد كتوحيده بالوجود والعلم ونحوها فان مفهوم الوجود مشترك
فيه سوا قلنا هو عين الموجود او غيره فانا ان قلنا الوجود زايد على الموجود
فهو مشترك فيه في الخارج وان قلنا وجود كل شي نفس ماهيته فوجوده نفس
ماهيته في الخارج واما في الذهن فنحن نتصور من معنى الوجود معنىً
عامًا يشمل الواجب والممكن فتلك الصورة الذهنيه وقعت الشركه فيها
فعلمنا ان التوحيد في اصل الوجود غير واجب على التقديرين ولذلك هو
مفهوم العلم من حيث علم وقعت الشركه فيه بين الواجب والممكن ولذ لك
مفهوم الحياة والسمع والبصر والارادة والكلام النفساني وانواعه
من الطلب في الامر والنهي والخبر وغير ذلك من انواع الكلام النفساني
ولولا الشركه في اصول هذه المفهومات لتعذر علينا قياس الغايب
على الشاهد

على الشاهد فان القياس بغير مشترك متعذر وقياس المباين على مباينه لا
يصح وقد اورد بعض الفضلا هذا السوال فقال ان كان القياس صحيحًا
لمعنى مشترك بين الشاهد والغايب فقد وقعت المشابهة بين صفات الله
تعالى وصفات البشر والله سبحانه وتعالى لا يشبه ذاته تعالى ذاتًا
ولا صفة من صفاته صفه من صفات غيره ليس كمثله شي وهو السميع البصير
والسلب الذي في هذه الايه عامٌ في الذات والصفات وان لم يكن القياس
صحيحًا تعذر اثبات الصفات فان مستندها قياس الغايب على الشاهد
والجواب عن هذا السوال ان السلب للمثليه المستفاد
من الايه صحيح والقياس ايضًا صحيح ووجه الجمع بينهما ان المعاني لها صفات
نفسيه تقع الشركه فيها فيما يقع القياس وتلك الصفات النفسيه
حكم لذلك المعنى وحال من احواله النفسيه وهي حالة غير معلله وذلك
كما يقول كون السواد سوادًا او كون البياض بياضًا حالة للسواد
والبياض وهي حالة غير معلله وهذه الحاله لا موجوده ولا معدومه فليس
خصوص السواد الذي امتاز به عن جميع الاعراض صفه وجوديه قايمه
بالسواد بل السواد في نفسه بسيط لا تركيب فيه وحقيقه واحدة في
الخارج ليس لها صفه بل يوصف بها ولا توصف بصفه وجوديه
حقيقه تقوم بها وكذلك القول في بقيه المعاني فلذلك كون

العلم علماً صفة نفسيه وحاله له ليست صفه موجودة فى الخارج قايمة بالعلم
فالقياس وقع بهذه الحالة النفسيه والنفسى لا بصفه وجوديه وكذلك القول
فى الارادة والحياة وغيرهما من بقية الصفات واذا كان القياس انما هو
باعتبار امر مشترك بين الشاهد والغايب هو حكم نفسى وحاله ذاتيه
ليست بموجوده فى الخارج فالسلب الذي فى الايه معناه ان المثليه منفيه
بين الذات وجميع الذوات وكل صفه له تعالى وبين جميع المخلوقات
فى امر وجودي وانه لا صفه مشتركه بين الله تعالى وخلقه البته
بل الشركه انما وقعت فى امور ليست موجودة فى الخارج كالاحوال والاحكام
والنسب والاضافات كالتقدم والتاخر والقبليه والبعديه والمعيه
وغير ذلك من النسب والاضافات اما فى صفة وجوديه فلا فهذا وجه
الجمع بين قياس الشاهد على الغايب وبين نفى المشابهة وبسط هذا فى كتب
اصول الدين وقد بسطته فى شرح الاربعين واوردت هذا السوال
واجبت عنه هناك مبسوطاً فهذا القسم ونحوه لا يجب التوحيد فيه
على هذا التعبير اجماعاً فيجوز ان نصف المخلوق بانه عالم ومريد وحى
وموجود ومخبر وسميع وبصير ونحو ذلك من غير اشتراك فى اللفظ بل
باعتبار معنى عام على ما تقدم تفسيره **القسم الثالث** الذي اختلف
فيه هل تجب توحيد الله تعالى به ام لا فهذا هو التعظم بالقسم فهل
يجوز ان يقسم

يجوز ان يقسم بغير الله تعالى فلا يكون من التعظيم الذي وجب التوحيد
فيه او لا يجوز فيكون من التعظيم الذي وجب التوحيد فيه وهذا
القسم هو الذي سبق الفرق لاجله لانه المتعلق بالقواعد الفقهيه وقد
اختلف العلما فيه قال الشيخ ابو الوليد بن رشد فى المقدمات
هو مباح كالحلف بالله تعالى وباسمايه الحسنى وصفاته العلى ومحرم
كالحلف باللات والعزى وما يعبد من دون الله تعالى لان الحلف تعظيم
وتعظيم هذه الاشيا فقد يكون كفرا واقله التحريم ومكروه وهو الحلف
بما سوى ذلك وقال الشافعي رحمه الله عليه لما فى مسلم قال عليه السلام
الا ان الله ينهاكم ان تحلفوا بابايكم فمن كان حالفاً فليحلف بالله او ليصمت
ومن المكروه الحلف بالرسول صلى الله عليه وسلم او بالكعبه وقال ابو
الحسن اللخمى الحلف بالمخلوقات كالنبى صلى الله عليه وسلم ممنوع فمن فعل
ذلك استغفر الله تعالى واختلف فى جواز الحلف بصفات الله تعالى
كالقدرة والعلم ونحوهما من الصفات السبعة فالمشهور الجواز واللزوم
والكفارة فى ذلك اذا حنث وقاله ابو حنيفه والشافعي وابن حنبل
رحمه الله عليهم وروي عن مالك رحمه الله الكراهه فى لعمر الله وامانة
الله وان الحلف بالقران والمصحف ليس بيمين ولا كفارة فيه وقال
الشيخ جلال الدين فى الجواهر لا يجوز الحلف بصفات الله تعالى

النعليه كالرزق والخلق ولا يجب فيه كفارة ويدل على جواز الحلف
بصفات الله تعالى القديمة ما في البخاري ان ايوب عليه السلام قال
بلى وعزتك ولكن لا غنى بي عن بركتك فان قلت فقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم في حديث الاعرابي السايل عما يجب عليه افلح وابيه ان
صدق فقد حلف عليه السلام بابي الاعرابي وهو مخلوق قلت اختلف
في صحة هذا اللفظ في الحديث فانها ليست في الموطا بل افلح ان صدق
فلنا نمنعها على الخلاف في زيادة العدل في روايته او نجيب بانه منسوخ
بالحديث المتقدم قال صاحب الاستذكار ابن عبد البر
هذا خرج مخرج توطية الكلام لا الحلف نحو قولهم قاتله الله ما اشجعه
ولا يريدون الدعا عليه بل توطية الكلام ومنه قوله عليه السلام
لعايشة رضى الله عنها تربت يداك ومن اين يكون الشبه ولم يرد الدعا
عليها بالفقر الذي يكنى بالالتصاق بالتراب يقول العرب التصقت
يده بالارض وبالتراب اذا افتقر بل اراد عليه السلام توطية الكلام
اذا تقرر القسم المختلف في توحيد الله عز وجل به في الحلف فصل
يجوز به في الحلف فصل يجوز ان يشرك معه غيره بان يقسم عليه ببعض
مخلوقاته بان يقول بحق رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك او
بحرمه الانبيا والصالحين الا غفرت لنا او بحق الملايكة المقربين الا سترت
علينا او بحرمه

علينا او بحرمه البيت الحرام والطايفين والقايمين والركع السجود
الا هديتنا هديهم وسلكت بنا سبيلهم فقد ورد ذلك في بعض
الاحاديث او يمتنع لانه قسم وتعظيم بالقسم بغير الله تعالى وقد
توقف في هذا بعض العلما ورجح عنده التسويه بين الحلف بغير الله تعالى
وبين الحلف على الله تعالى بغيره وقال الكل قسم وتعظيم فان
قلت فقد حلف الله تعالى بالشمس والقمر وضحاها والتين والزيتون
والسما والطارق وغير ذلك من المخلوقات فكيف يختلف في الجواز
مع وروده في القران متكررا قلت اختلف العلما في الواقع
في القران من ذلك فمنهم من قال فيه كله مضاف محذوف تقديره
اقسم برب الشمس اقسم برب التين والزيتون وكذلك البواقي فما وقع
الحلف الا بالله تعالى دون خلقه ومنهم من قال انما اقسم الله تعالى
بها تنبيها لعباده على عظمتها عنده فيعظمونها ولا يلزم من الحجر على الخلق
في شي ان يثبت ذلك الحجر في حقه تعالى فانه الملك المالك على الاطلاق
يامر بما شا ويحكم ما يريد من غير اعتراض ولا نكير فيحرم على عباده ما شا
ولا يحرم شي من ذلك عليه فان قلت اذا قلنا بالحلف
بصفات الله تعالى المعنوية كالعلم والكلام وغيرها فهل القران من هذا
القبيل وكذلك التوراة والانجيل والزبور وساير الكتب المنزلة ام

لبيس لذلك قلت قال ابو حنيفه هذه الاشيا ليست منها وان
كان كلام الله تعالى النفسي لاشتهار لفظ القران في الاصوات المسموعه
عرفا وانه لا يفهم من اطلاق لفظ القران الا هذه الاصوات والحروف
والاصوات والحروف مخلوقه فعند الاطلاق ينصرف اللفظ اليها والحلف
بالمخلوق منهي عنه ولا يوجب كفاره فلا تجب بالحلف بالقران كفارة
ولذلك بعنيه الكتب وقال مالك يجب عليه كفاره اذا حلف بالقران
لانصرافه عنده الى الكلام القديم النفسي والظاهر ما قاله ابو حنيفه
فانا لا نفهم من قول القايل القران وهو يحفظ القران وكتب القران
الا هذه الاصوات والرقوم المكتوبه بين الدفتين وهو الذي يفهم من
نهيه صلى الله عليه وسلم ان يسافر بالقران الى ارض العدو فان المسافرة
متعذره بالقديم وروى عن مالك مثل ما قاله ابو حنيفه رحمه الله
عليهما ومن الالفاظ التي نص العلما على توحيد الله تعالى بها لفظ الله
والرحمن فلا يجوز اطلاقهما على غيره ولا يسمى بها غيره ومن ذلك لفظ
تبارك الله احسن الخالقين ولا نقول تبارك زيد ولذلك
كل لفظ اشتهر في حق الله تعالى خاصه لا يجوز اطلاقه على غيره
وهذه الامور من القران وتبارك ونحوهما مما يقبل الحكم فيها التغيير
اذا تغير العرف فاذا اجاعرف بكون اهله لا يريدون بلفظ القران
الا الكلام

الا الكلام القديم تعين لزوم الكفارة به وجواز الحلف به فان
الاحكام المرتبه على العوايد تتبع العوايد وتتغير عند تغيرها
فتامل ذلك فهو تلخيص الفرق بين قاعدة ما يجب توحيد الله
به وبين ما لا يجب ن ن والله اعلم بالصواب

تم الجزو الاول من القواعد للقرافي رحمه الله تعالى
على يد الفقير الى الله تعالى على حسن الحلاوي عفا الله عنهم ولمن قرا فيه ولساير
المسلمين وذلك في نهار الثلاثا ثامن ذي القعده من شهور سنه ثمانيه
واربعين وسبعمايه احسن الله تعالى بعضها بخير ان شا الله
ويتلوه في الجزو الثاني الفرق الخامس والعشرون والمايه بين قاعدة ما مدلوله
قديم من الالفاظ فيجوز الحلف به وبين قاعدة اللفظ الذي
مدلوله حادث فلا يجوز الحلف به
والحمد لله رب العالمين

